INTRODUCTION

Cette étude a pour objet une société oasienne du Sahara algérien, le Gourara. Dans l'approche de cette société, notre démarche vise à accorder la priorité à la mise en valeur du discours que les Gouraris portent sur eux-mêmes et sur leur passé, pour essayer d'aboutir à une reconstruction qui intègre ce discours local à son nécessaire dépassement en vue d'une saisie plus globale. A partir d'une réalité concrète, nous avons choisi de rester proches du niveau empirique, c'est-à-dire des faits et représentations tels qu'ils nous ont été communiqués lors de notre travail de terrain, en minimisant donc la discussion théorique. En d'autres termes, notre préoccupation centrale ne consistait pas à vérifier "sur le terrain" des élaborations théoriques censées rendre compte des sociétés maghrébines (segmentarité, atomisation de la mémoire, islam et violence symbolique...) mais à recueillir le maximum de matériaux susceptibles de faire avancer notre connaissance de cette société particulière, au demeurant très peu étudiée jusqu'à présent. Cela dit, nous ne croyons pas avoir inscrit notre étude dans le cadre quelque peu désuet de la monographie de village ou de région puisque toute la recherche est traversée par une préoccupation centrale : par quels types de liens et par le biais de quelles représentations cette société construit-elle son rapport à son passé ?

Ce choix appelle certainement quelques justifications, nous en voyons essentiellement trois. Il y a, tout d'abord, la conscience d'une urgence à recueillir le maximum de traditions locales puisque la transmission de cette tradition commence à se restreindre sérieusement avec la généralisation de contraintes liées à une certaine modernité. Secondement, toute étude sur le passé s'oriente vers une recherche de documents écrits, nous verrons plus loin les problèmes que posent l'existence de sources écrites à diffusion très restreinte alors que les traditions orales sont plus répandues et plus accessibles. Dans ce contexte, nous avons été amenés à rejeter le préjugé généralement négatif envers ces sources orales, en nous attachant justement

à les recueillir et les analyser. Cette démarche nous amènera, enfin, à tenter de renouveler l'approche actuelle du passé, non plus depuis le haut, c'est-à-dire, à partir de la construction effectuée par les élites proches du pouvoir central (et donc d'une certaine conception de l'histoire de l'Algérie), mais à partir du réel, c'est-à-dire de ces unités sociales concrètes du Gourara qui ont conservé dans leur évolution historique une certaine homogénéité. Le caractère limité et souvent peu fiable des sources écrites sur ces unités sociales concrètes qui ont souvent vécu aux marges des pouvoirs centraux, nous a incité pour renouveler la connaissance de ces espaces, à nous référer aux sources orales locales. Ce choix qui consiste à rester près de la réalité n'est pas sans contraintes. La plus importante étant celle qui nous a obligés – dans cette première étape de notre étude – à reprendre en quelque sorte la démarche locale qui consiste à s'appuyer essentiellement sur les lieux, les lignages et les personnages emblématiques. D'où l'importance des questions d'identification des toponymes, de l'onomastique, de l'analyse des récits de fondation et des légendes hagiographiques. Partant des éléments fournis par la tradition orale sur l'occupation de l'espace du Gourara et sur le rôle des lignages et personnages fixés dans la mémoire collective, nous nous essayons à une double démarche : d'abord, confronter ces sources orales aux connaissances produites sur la région et son environnement maghrébin par l'histoire savante, ce qui nous incite à établir des relais, des passerelles entre le savoir transmis localement avec la connaissance savante et ensuite, à analyser et comprendre les axes principaux qui structurent le discours sur le passé, c'est-à-dire la mémoire collective.

Les sources écrites dont nous disposons sont le produit de deux époques et civilisations différentes. Les premières, qui remontent à la période allant du XIVe au XVIIe siècles, ont été produites par les historiens, géographes et voyageurs surtout maghrébins de langue arabe ; les secondes sont directement liées à l'exploration, la conquête et l'administration du Sahara par l'autorité coloniale durant une époque allant du milieu du XIXe siècle au milieu du XXe.

1. Les sources anciennes

Le Twat-Gourara est profondément inscrit dans le long processus d'articulation entre le Nord de l'Afrique et le Sahel, jadis appelé " bilad al-Sudan " (pays des Noirs). Il s'agit d'un espace qui a constitué, à la fois, un passage obligé pour les nomades et caravaniers du nord et un lieu de fixation, de sédentarisation et de mise en valeur pour des communautés d'origines souvent différentes mais qui ont fini par se fondre dans un ensemble homogène. Comme pour les autres régions du Sahara, l'étude du passé de ces communautés s'appuie, pour une large part, sur les écrits

laissés par les lettrés arabes (c'est-à-dire, comme le rappelle J. Devisse, des individus qui écrivent dans cette langue même s'ils ne sont pas originaires d'Arabie) du moyen âge. L'utilisation de ces sources a donné lieu à une reprise littérale et souvent aveugle des indications fournies par ces auteurs. Ce n'est que récemment (Devisse, 1981) que l'approche analytique de ces sources commence à être entreprise. La multiplication de travaux de terrain depuis la colonisation a amené les chercheurs à considérer ces sources avec plus d'esprit critique. Ainsi, Devisse écrit, toujours à propos de ces sources :

" Il faut commencer à les reprendre globalement... pour essayer d'apprécier leur portée possible. Le principal de l'effort, depuis dix à quinze ans, a porté non point tant sur l'exploitation des sources, mais sur l'appréciation de ce qu'elles peuvent et ne peuvent pas apporter comme information... " (1981 : 41-42).

Pour un ensemble de raisons liées à la fois au statut de la connaissance à cette époque et au statut même des auteurs, ces écrits ne portaient pas directement sur telle ou telle région et ne livraient pas vraiment une connaissance objective et approfondie des milieux humains. Le regard que ces lettrés, vivant surtout dans les cités du centre, portaient sur ces groupes souvent isolés et marginalisés était forcément influencé par leur position sociale (proches des milieux dirigeants), leur condition de citadins et leurs convictions religieuses (orthodoxes malikites). Comme le souligne Devisse, il faudrait plutôt les considérer comme "témoins pour l'histoire de la circulation transsaharienne".

Parmi ces témoins, nous retrouvons des auteurs comme Ibn Hawkal, al-Bakri, al-Idrisi, Ibn Battuta ainsi qu'Ibn Khaldun bien sûr, et plus tard Léon l'Africain. Pour ce qui est de l'espace qui nous occupe directement, le Twat-Gourara, les trois premiers auteurs ne le mentionnent pratiquement pas. Le premier à nous donner quelques informations est Ibn Battuta qui y passe lors de son retour d'un voyage au bilad al-Sudan. Ibn Khaldun mentionnera cet espace de manière plus détaillée. Nous devons à la présence de son frère, Abu Zakariya Yahya, au sein de la dynastie ziyyanide de Tlemcen, quelques indications intéressantes sur le Gourara à la fin du XIVe siècle. Par la suite, nous trouvons des éléments d'informations intéressants sous la plume de Hassan Ibn Muhammad al-Wazzani al-Gharnati (Léon l'Africain) dont les écrits seront largement repris par Marmol, au XVIIe siècle. Enfin, la dernière source se rapportant à la région nous est fournie par al-Ayachi (XVIIe siècle) qui y passe lors de son pèlerinage à la Mecque. De plus, en raison des tentatives de domination que le *makhzan* sharifien essayera d'exercer sur cette région, nous retrouvons des traces du Twat dans certains écrits d'historiographes marocains.

A ces sources connues universellement, il faut ajouter les écrits de chroniqueurs originaires du Twat-Gourara et qui sont loin d'avoir été utilisés de manière exhaustive. Il semble bien, dans l'état actuel de nos

connaissances, que nous ne disposons pas d'autres sources écrites jusqu'à la période d'occupation du Sahara par les militaires français.

2. LES SOURCES OCCIDENTALES.

Dès l'occupation de l'Algérie par les troupes françaises et simultanément au travail de collecte d'informations sur les populations du Nord, un effort de connaissance a été mené en direction du Sahara essentiellement par les officiers de l'armée. Les premiers travaux semblent être le produit d'entretiens effectués par les militaires avec des indigènes connaissant plus ou moins les régions du sud. En 1856 paraît *Le grand Désert* du général Daumas, rédigé à partir d'informations fournies par des nomades des Hauts Plateaux. Dans cet ouvrage on remarque déjà une description assez précise de Timimoun, présentée comme capitale du Gourara, avec des détails sur le nombre et le nom des quartiers, rues, places, marchés et portes principales. Trois années auparavant, en 1853, l'Abbé Bargés traduisait le manuscrit d'un saharien originaire d'Awlef (Tidikelt) qui, déjà à cette époque, avait été "... chargé par le capitaine Boissonnet... de recueillir des renseignements sur le Sahara" (de la Martinière et Lacroix, 1897, T. III : 168). On remarquera que, pour des raisons stratégiques, les efforts des militaires et autres chercheurs français porteront plutôt sur l'espace occupé par les Touaregs. Cet espace ouvre, en effet, les portes du bilad al-Sudan. Les travaux portant sur le Twat et surtout le Gourara (plus enclavé) ne seront pas très nombreux. En 1860, De Colomb écrit une "Notice sur les Oasis du Sahara et des routes qui y conduisent". Le titre indique assez que nous sommes alors dans une période de reconnaissance de cet espace encore largement méconnu des militaires qui, après l'occupation du Nord de l'Algérie et, surtout, après les combats contre la puissante confédération des Awlad Sidi Shaykh des Monts des Ksours, cherchent à étendre leur influence au sud de l'Atlas saharien. Le récit que fait le Commandant Colonieu de son "Voyage au Gourara et à l'Aouguerout" date aussi de 1860, mais il ne sera publié qu'en 1892. En 1864, Duveyrier fait connaître les Touaregs du Nord. Entre 1886 et 1888, René Basset qui semble donc être le premier scientifique à nous fournir des données sur la région écrit ses "Notes de lexicographie berbère". En 1890, Deporter, un autre militaire en reconnaissance dans ces régions, publie son ouvrage *Extrême-sud de l'Algérie* présenté sous forme de tableaux descriptifs portant sur le Gourara, le Twat, le Tidikelt et le pays des Touaregs. Les informations fournies par Deporter, brèves et relativement précises, portent sur la description des ksour rencontrés, les pistes à suivre et les distances, les ressources naturelles ainsi que des données sur les populations (différents groupes ethniques), les *soff*, l'appartenance aux confréries religieuses... En 1897, paraissent les quatre volumes des

Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain rédigés, sur ordre de J. Cambon (homme de confiance de J. Ferry et préfet de Constantine avant d'être nommé gouverneur général de l'Algérie), par de la Martinière et Lacroix. Dans le troisième tome, les auteurs présentent une synthèse des connaissances sur les oasis sahariennes qui s'appuie déjà sur les sources écrites arabes comme Ibn Battuta, Ibn Khaldun et al-Ayachi. L'année suivante, en 1898, paraît l'étude de G.B.M. Flamand qui est une description des pistes menant de l'Atlas saharien au Gourara. Le Sahara est occupé quelques années plus tard et, dès 1905, Watin, un officier présent au Twat publie dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, une étude intitulée "Origines des populations du Touât d'après les traditions conservées dans le pays" qui reprend le manuscrit d'un lettré et chroniqueur local, Muhammad al-Tayub Ibn al-Hadj abd al-Rahim al-Tuwati al-Tamantiti al-Quraichi et portant sur le passé de Tamentit. Watin entame donc une recherche de manuscrits qui sera systématisée par un autre officier interprète et diplômé de géographie, A.G.P. Martin. Ce dernier publie, en 1908, *Les oasis sahariennes* et, en 1923, *Quatre siècles d'histoire marocaine* dont la publication fut retardée en raison du conflit entre la France et le Royaume Chérifien portant sur le tracé des frontières entre l'Algérie et le Maroc. Ces deux ouvrages écrits à partir de nombreux manuscrits recueillis au Twat et au Gourara par l'auteur (qui a perdu les originaux) restent des références de base pour toute étude sur cette région. Il faut cependant noter que les reconstructions historiques effectuées par Martin doivent être utilisées avec beaucoup de précautions. En effet, les manuscrits laissés par les chroniqueurs locaux, sur lesquels s'appuie A.G.P. Martin, comportaient peu de datations et s'apparentent davantage à la transcription, par les lettrés des ksour, de traditions orales entendues ça et là, qu'à des essais de mise en forme ou de réflexion sur le passé du Twat-Gourara. Sur ce point, la remarque de L.-J. Calvet nous paraît tout à fait juste. Celui-ci écrit : " La différence de fiabilité entre le texte d'un griot malinké et une chronique écrite en arabe au XVIe siècle par un Songhaï de Tombouctou est pratiquement nulle. " (1984 : 101). Or Martin, reprenant les données fournies par ces manuscrits, les insère dans une chronologie qui s'appuie dans ses grandes lignes sur la succession des différents pouvoirs centraux qui ont marqué la "grande histoire" du Maghreb. Ces pouvoirs ont, bien entendu, touché les régions éloignées du Twat-Gourara, mais vouloir à tout prix intégrer les données locales dans l'évolution des dynasties qui se sont succédées au Maghreb conduit à bien des anachronismes et nous empêche précisément de saisir la complexité du local. La confusion majeure apparaît lorsque Martin intègre les récits, trouvés dans les chroniques, sur l'origine et les actions des *wali* (saints) qui vont fonder des lignages de *mrabtin*, dans la période de la dynastie des Almoravides (*al-Murabitun*). Des faits qui ont ainsi eu lieu au

XVIe siècle sont rapportés au XIe siècle. Par ailleurs, non seulement l'auteur accorde une trop grande importance aux documents écrits qu'il recueille auprès de familles d'anciens agents du *makhzen* chérifien ; mais en plus, ces documents sont utilisés sans aucun esprit critique. Ces réserves faites, il reste que les deux ouvrages d'A.G.P. Martin restent des références de base pour l'étude des oasis sahariennes.

En 1937, A. Basset publie son article sur « Les ksour berbérophones du Gourara » dans la *Revue Africaine*. La même année a lieu la création, à Alger, de *l'Institut de Recherches Sahariennes* qui permettra la publication d'un certain nombre d'études sur la région du Twat-Gourara. Roger (1945) mentionne, sans doute pour la première fois, l'existence de l'*ahellil* et d'autres pratiques et réjouissances du Gourara. En 1952, paraît l'article de Cornet sur l'hydrologie et les foggara du Gourara ; en 1954, Schacht publie un article qui ne porte pas directement sur le Twat mais qui ouvre une nouvelle piste pour la reconstitution de la diffusion de l'ibadisme au Sahara en s'appuyant sur l'architecture religieuse. Capot-Rey s'intéresse aux greniers fortifiés du Gourara. Mais ce sera J. Bisson qui établira la première monographie du Gourara en fournissant des indications sur la géographie physique, le peuplement, l'économie, l'hydraulique...

Parallèlement à ces études scientifiques, on remarquera la publication d'un certain nombre de travaux qui ont en commun l'utilisation de traditions orales recueillies par les auteurs. Nous aurons ainsi un début de corpus de récits hagiographiques, transmis oralement, sur les saints du Gourara dans l'ouvrage collectif réalisé, en 1946, par trois fonctionnaires et intitulé *L'oasis rouge* ; des récits similaires figurent dans la monographie de Reboul datant de 1953, ainsi que dans *Le pays de Tigourarine, petite monographie du Gourara* de Le Prieur, la même année. On remarquera que déjà à cette époque, les spécialistes dédaignent la tradition orale qui constituera un domaine avoisinant les chapitres consacrés aux superstitions et autres bizarreries exotiques laissées aux amateurs de passage, médecins, militaires et administrateurs attirés par le folklore local. On notera aussi que hormis les notes de René puis André Basset, le Gourara n'aura pas vraiment attiré les linguistes berbérisants.

3. Les travaux sur le Gourara depuis les annees 1960

A la fin de cette période de recherches sur le Gourara, durant la période coloniale, il faut signaler l'article de Boudot-Lamotte daté de 1964 et portant sur des "Notes ethnographiques et linguistiques sur le parler berbère de Timimoun", ainsi que les travaux d'Echallier consacrés à l'archéologie de la région. Combinant l'archéologie, l'architecture et l'histoire, les

recherches d'Echallier s'avéraient très prometteuses mais furent malheureusement interrompues au début des années 1970. Signalons enfin, durant les années cinquante et soixante, les travaux de Lewicki (dont certains furent regroupés dans une publication datant de 1983) portant sur la diffusion de l'ibadisme au Sahara et au Sahel africain et donc liés aux différents groupes zénètes. Travaillant sur des manuscrits trouvés en milieu ibadite, Lewicki apporte une somme d'informations inédites sur les ibadites du nord du Sahara (Mzab, Wargla, Nefussa...). Malheureusement, ainsi qu'il le signalera lui-même, l'auteur n'apporte pratiquement aucune donnée nouvelle sur le Twat-Gourara.

Pour des raisons politiques et idéologiques, la recherche en sciences sociales qui émergera en Algérie indépendante sera orientée vers des questions considérées, par les autorités politiques, comme stratégiques, c'est-à-dire les problèmes liés à une agriculture et une industrie "en transition". Ces études consacrées aux villes et campagnes situées au Nord du pays, repoussent le Sahara (sauf les sites liés à l'exploitation des ressources pétrolières et gazières bien sûr) dans un espace lointain et marginal. A la fin des années 1960, seul Echallier poursuit ses fouilles archéologiques. En 1972, Benabbou (M.) soutient à l'EPHE / Paris une thèse de 3° cycle (sous la direction de G. Tillion) intitulée *Une oasis du Sahara occidental (Timimoun).* Cette étude qui est, à notre connaissance, la première depuis l'indépendance contient quelques données ethnographiques intéressantes.

Dans le même temps, au sein du Centre de Recherches en Anthropologie, Préhistoire et Ethnographie (crée dans les années 1950), M. Mammeri regroupe, en 1971, plusieurs chercheurs au sein d'une équipe pluridisciplinaire chargée de mener une enquête intensive sur le Gourara. Deux années plus tard, une étude regroupant les travaux de l'équipe est publiée dans la revue *Libyca.* A partir de ses séjours sur le terrain, Augier recueille une série d'enregistrements portant sur plusieurs genres musicaux comme l'*ahellil, tagerrabt, tbel, hadra* et les chants rituels de fécondation des palmiers qui constituent des documents irremplaçables. Cambuzat poursuit une étude d'anthropologie historique, Mme Ougouag-Kezzal collectera un ensemble de données sur les cérémonies du *mawlid*, mais ce sera surtout M. Mammeri qui, passionné par cette littérature orale en zénète qu'est l'*ahellil*, continuera ses travaux pour publier *l'Ahellil du Gourara* en 1984.

Parallèlement aux travaux du CRAPE, au moins deux chercheurs s'intéressent au Gourara. Boualga soutient, en 1983, à Paris (sous la direction de J. Berque) une thèse d'histoire intitulée *Timimoun, l'Oasis rouge.* Dans cette étude, l'auteur s'appuie sur des sources écrites mais il rapporte aussi des traditions orales qu'il n'analyse pas. Cette étude

comporte des données intéressantes sur le personnage du shaykh al-Maghili que nous aborderons plus loin. N. Marouf, de son côté, intègre les données portant sur le Gourara dans une étude d'ensemble, *L'espace oasien*. Signalons, enfin, l'étude récente (1995) de J. Oliel portant sur les Juifs du Twat dans laquelle l'auteur essaie, à partir des sources écrites mais aussi orales ainsi que de la toponymie, de synthétiser le savoir historique sur les Juifs ayant vécu dans cet espace.

Au terme de ce récapitulatif sur l'état des connaissances concernant cet espace du Twat-Gourara, il apparaît que ces travaux peuvent être regroupés en trois axes principaux : l'histoire, l'archéologie et la littérature orale. La contribution de P.-L. Cambuzat dans le tome XXI de la revue *Libyca* nous intéresse directement puisqu'elle contient les éléments d'une recherche en anthropologie historique qui fixe le projet d'un essai de reconstitution de l'histoire du Gourara. Trois sources d'informations sont retenues par l'auteur : il s'agit des documents écrits (manuscrits, chroniques, documents privés...), des fouilles archéologiques et de la tradition orale. En s'appuyant sur les travaux antérieurs, Cambuzat systématise les grandes périodes de l'histoire du Gourara et passe en revue les données concernant le peuplement, les techniques d'irrigation, les événements politico-religieux, les relations du Gourara avec le Nord de l'Afrique et le bilad al-Sudan. Il s'agit maintenant, dans la perspective d'un approfondissement de la recherche, de reprendre cette synthèse et, par des études ponctuelles au niveau de chaque ksar, de recueillir des matériaux nouveaux susceptibles d'une part de confirmer ou d'infirmer les grandes hypothèses de départ et, d'autre part, d'ouvrir de nouvelles pistes pour une meilleure connaissance du passé de cette région. Ces nouveaux matériaux sont en grande partie transmis par la tradition orale.

4. L'APPORT DE LA TRADITION ORALE

C'est dans cette perspective que nous avons situé notre propre enquête. Comme nous l'avons souligné plus haut, nous avons d'emblée été confronté à la faiblesse des sources écrites portant sur le passé lointain du Twat-Gourara. Ce manque a vite été compensé par notre intérêt pour le dialecte zénète. Celui-ci, de plus en plus menacé par la politique d'arabisation systématique, nous a permis de nous orienter rapidement vers la collecte de la tradition orale.

Notre projet consistait à porter notre intérêt sur une unité sociale dont la marginalité ancienne se trouvait renforcée par la politique du pouvoir central. Notre présence prolongée sur le terrain nous a amené à constater la progression du processus d'acculturation qui gagnait les Zénètes du Gourara.

La situation du chercheur sur le terrain est ici ambiguë puisqu'il est perçu d'abord comme proche ou lié aux autorités, voire comme un agent du pouvoir ainsi que l'écrit M. Mammeri (1985 : 32) ; mais des contacts prolongés avec les gens amènent ces derniers à mieux le connaître et à le sentir comme plus proche. La maîtrise assez rapide des éléments de base du dialecte zénète m'a permis d'avoir accès à cette culture dans ses différentes productions et expressions. Je m'imposais aussi la nécessité d'expliquer à mes interlocuteurs zénètes la raison de ma présence parmi eux, en présentant l'objet de ma recherche et sa finalité qui consistait à recueillir, fixer par écrit et étudier cette tradition orale qui tend à être de moins en moins transmise.

La recherche menée par M. Mammeri portait sur un élément important de la littérature orale des Zénètes, l'*ahellil*. Cette poésie, par l'attachement que lui portent les Zénètes apparaît comme une pièce maîtresse de leur identité. Et lorsque, analysant la question de l'acculturation, M. Mammeri écrit : " Quand un indien peut décrire l'acculturation de sa tribu et la contester énergiquement, c'est qu'avec lui le projet d'acculturation est achevé " (1985 : 33), il se situe par rapport aux Zénètes sur le double registre de l'identification mais aussi de l'anticipation. L'identification, il l'a clairement formulée, on pourrait même dire revendiquée : " ... par beaucoup de côtés, j'étais un Zénète du Gourara" (*Ibid.* : 33) ; l'anticipation, quant à elle, provient du fait que M. Mammeri appartient à une société berbère (la Kabylie) qui avait déjà subi l'expérience de l'acculturation avec la colonisation française. En plus de la possibilité d'accès à une part importante de la culture des Zénètes, le travail sur l'*ahellil* effectué par M. Mammeri me permettait de mieux comprendre la question délicate de la relation ambiguë des Zénètes avec leur production culturelle. D'abord orienté vers la piste de l'écrit, puisque les Zénètes "croient" fermement que les *ahellil* ont été transcrits en caractères arabes par un *sharif*, M. Mammeri a vite compris qu'il s'agissait essentiellement de littérature orale et s'est consacré, dès lors, à recueillir les différentes versions des *ahellil* connus. Ainsi, la certitude répandue chez les Zénètes de l'existence d'un livre d'*ahellil* écrit, qui plus est par un descendant du Prophète, leur permettait de rehausser le prestige de cette poésie souvent délégitimée par les agents religieux locaux. L'ambiguïté vient du fait que les agents religieux, qui délégitiment une pratique jugée trop profane, sont invoqués par les Zénètes pour revaloriser cette pratique de l'*ahellil* présentée comme tellement digne d'intérêt qu'un *sharif* lui-même s'est consacré à le transcrire. Par cet exemple, M. Mammeri nous introduisait dans la question complexe des rapports qu'une société ne faisant pas un usage généralisé de l'écrit (en arabe) entretient néanmoins avec ce mode de communication, et cela au détriment de sa propre production transmise

oralement. Ceci montre combien l'intervention d'un chercheur étudiant les pratiques des groupes sociaux de sa propre société peut se révéler délicate.

La maîtrise de la relation au terrain revêt une importance d'autant plus grande que le chercheur se situe, et est situé par les locaux, à la fois comme indigène et étranger, proche et lointain, conscient et ignorant des données réelles, c'est-à-dire des éventuelles répercussions de sa présence au niveau local. Ainsi, ma demande d'apprentissage du dialecte zénète n'allait pas sans susciter des interrogations non seulement parmi mes amis arabophones, mais aussi berbérophones. Mon statut de lettré venu de la capitale était difficilement conciliable, à leurs yeux, avec mon intérêt pour la zénatiyya synonyme de "chose" ancienne vouée à la disparition et qui ne se pratique plus que dans le cercle restreint de la famille. Précisément, l'apprentissage de ce dialecte me permettait de m'introduire dans ce "premier cercle" des Zénètes ; ce qui, au début du moins, était perçu comme une manière de pénétrer dans leur intimité et, presque, dans leur domaine réservé, secret. D'un autre côté, cette démarche était perçue par mes amis arabophones (natifs du Gourara) comme une marque de désintérêt pour leur milieu, comme un moyen de parvenir à établir un lien, une connivence avec la communauté zénète par rapport à laquelle ils ont toujours maintenu une distance, distance tout aussi établie par les Zénètes (à de rares exceptions près) à leur encontre. Par rapport à mon statut d'individu extérieur à la région et intéressé par les "choses anciennes", la justification de mon apprentissage de la zénatiyya s'appuyait sur le travail de collecte de la tradition orale. Par rapport à l'élite zénète "moderne" (essentiellement ceux qui ont suivi un cursus scolaire plus ou moins poussé), la constitution de la parole des anciens en objet d'étude bénéficiait du fait que le travail de M. Mammeri donnait une certaine importance, on peut même dire une certaine reconnaissance, à cette culture orale en la faisant passer au statut de l'écrit. Mais je dois signaler qu'au moment de ma présence continue sur le terrain (en 1983-84), très peu de Zénètes ressentaient ces enjeux. Sur un autre plan, l'urgence de recueillir cette tradition orale me paraissait d'autant plus vive que jamais la connaissance savante ne s'était intéressée à ce que les Zénètes disaient d'eux-mêmes et de leur passé dans leur propre langue. Les chercheurs français s'appuyaient sur les sources laissées par les historiens et voyageurs de langue arabe et, accessoirement, sur quelques chroniques rédigées, en arabe, par des lettrés du Twat-Gourara. Même lorsqu'ils étaient d'origine zénète, ces derniers devaient leur promotion sociale à l'apprentissage et à la maîtrise de la langue et de la culture arabes dans un cadre religieux (*zawiya*). Cette promotion s'accompagnait d'un phénomène d'acculturation qui les amenait souvent, pour ne pas dire systématiquement à prendre leurs distances avec la culture et l'identité zénètes, en s'inscrivant dans une position arabo-centriste. A aucun moment donc, la recherche ne

s'est appuyée sur la tradition orale des Zénètes puisque même lorsque l'on s'est intéressé à ces récits, cela ne faisait que traduire une curiosité d'amateurs vis-à-vis de ce folklore local.

Or, il apparaît que si la poésie de l'*ahellil*, transmise oralement, nous informe sur la culture des Zénètes du Gourara ainsi que sur leur imaginaire, l'étude de la tradition orale peut nous mettre sur la voie de leur mémoire collective. Très vite, notre démarche a consisté à prendre au sérieux ce que disaient les Zénètes sur leur passé, même lorsque ce discours s'inscrivait dans la légende et les récits de fondation enrobés de merveilleux. Leur rapport au passé s'est inscrit dans une forme littéraire qui dominait l'univers intellectuel et culturel des Gouraris (et des maghrébins en général) durant toute cette époque, à savoir la légende hagiographique consacrée au culte du *wali* (saint). Notre hypothèse de travail était que l'analyse de cette production orale pourrait bien nous révéler un certain nombre de faits, d'événements, d'acteurs individuels et collectifs qui ont participé à l'histoire de cette région. Ceci dit, il nous paraît à peine nécessaire d'ajouter que prendre au sérieux ce discours ne revient pas à l'idéaliser et à le considérer comme vrai et comme seul digne d'être étudié. Nous travaillons sur des représentations qu'il s'agit, bien sûr, d'analyser et d'interpréter.

L'autre point que nous voudrions souligner concerne la perspective dans laquelle est menée cette étude. Il ne s'agit pas, pour nous, de reconstruire l'histoire du Gourara mais plutôt, partant du discours sur le passé, de systématiser le rapport que les Gouraris entretiennent avec lui, pour mieux l'étudier. Partant de là, nous sommes conscients du fait que le contenu de ce rapport au passé tel que nous le communiquent les Gouraris n'est que le rapport saisi au moment de l'enquête, c'est-à-dire, le produit du moment actuel. Les traditions orales étant travaillées au fur et à mesure que la société se transforme, il est bien clair que nous sommes en présence de la dernière version. Cette version comporte à la fois des noyaux anciens, invariables et qui constituent les repères centraux des récits et de la mémoire ; mais aussi des ajouts successifs qui réactualisent le discours et l'adaptent aux nouveaux enjeux. Ces traditions étant transmises oralement, il nous est impossible d'avoir accès aux différentes versions qui ont été élaborées pour pouvoir saisir dans le processus de transformation du discours sur le passé, les différents aspects du travail effectué sur la mémoire collective : oublis, rajouts, éviction et déperdition, idéalisation... Nous pouvons néanmoins faire l'hypothèse que le rythme d'évolution (avant et même pendant la colonisation) de cette société ayant été faible, les traditions orales que nous avons recueillies n'ont pas subi de trop importants remaniements. Il y a eu, au Gourara, une certaine stabilité de la tradition jusqu'aux lendemains de l'indépendance (1962) de l'Algérie.

En considérant l'ensemble de ces récits et légendes, deux éléments marquants se dégagent. D'abord, le rapport au passé est profondément travaillé par les agents religieux, par leur action directe ou par le biais de leur influence. En d'autres termes, ces derniers sont parvenus à dominer l'ensemble des groupes sociaux-ethniques, à leur imposer leur vision qui consiste essentiellement à attribuer un rôle central, fondamental à leurs ancêtres (les *wali*) et à rattacher le Gourara au Maghreb et à l'ensemble de la *umma* musulmane. Mais, au-delà de l'évocation des personnages et lignages religieux, ces traditions orales conservent les traces d'une mémoire plus ancienne et purement locale, en l'occurrence les rappels d'éléments portant sur les différents lignages et lieux habités avant l'arrivée des personnages religieux. Nous verrons plus loin que ces lignages zénètes et arabes anciens étaient eux-mêmes des “branches” de groupes plus importants souvent cités par les historiens arabes du moyen âge. Ces groupes nomadisaient et se fixaient sur des espaces situés beaucoup plus au nord, à l'est et à l'ouest du Twat-Gourara, c'est-à-dire sur les Hauts Plateaux du Maghreb central et dans la partie orientale du Maghreb al-Aqsa (Maroc actuel). Or, les traditions orales ne mentionnent pas de liens anciens avec des groupes situés sur ces espaces. Les Zénètes du Gourara ont ainsi perdu jusqu'au souvenir de l'existence ancienne d'un ensemble zénète qui a pourtant à plusieurs reprises marqué l'histoire du Maghreb. Ceci est aussi vrai pour les groupes arabes qui n'établissent plus de liens avec les Banu Hilal, Dawi Obaïd Allah, Mâaqil, Beni Amer et autres. Cette insertion dans un ensemble plus vaste, qui transcende les liens du sang, est l'un des produits de l'influence des agents religieux sur les communautés du Gourara. En d'autres termes, l'une des finalités de l'action des agents religieux sur la mémoire collective des Gouraris a été de les séparer de leurs anciens liens et filiations avec les groupes nomades et sédentaires peuplant les différents espaces du Maghreb, en établissant un nouveau type de relation du local (le Gourara) avec un ensemble marqué par le référent islamique. Cette recomposition de l'espace même dans lequel vivaient les ancêtres, et donc du champ couvert par la mémoire collective des Gouraris, s'accompagne de l'insertion dans cette mémoire d'un autre acteur collectif, les personnages religieux (*wali*) qui sont placés au centre de cette mémoire. Cette place est liée au fait que ces personnages sont considérés comme les acteurs principaux, et presque surnaturels puisque inspirés par le Prophète voire même Dieu, dans la mise en place d'un nouvel ordre social qui s'oppose au précédent marqué par l'action des tribus vivant dans l'impiété et renvoyées au temps de la *jahiliya*. Partant des diverses indications fournies par la tradition orale et après recoupements avec les sources écrites, nous sommes en mesure de situer le moment durant lequel ces transformations se sont effectuées ; il s'agit de la période allant de la fin du

XVe siècle jusqu'au début du XVIIe siècle. Il s'agit précisément du moment de l'institutionnalisation de ce que les historiens de la période coloniale ont désigné sous le terme polysémique de "maraboutisme".

Ce mouvement religieux du XVIe siècle apparaît comme portant l'empreinte des *wali* (saints) qui se sont consacrés à supplanter le mode local de sociabilité axé sur l'identification à la tribu en lui opposant le principe islamique de l'intégration de tous dans la communauté musulmane. Ce passage (ou mieux cette rupture) implique un relâchement des liens lignagers et, en principe, l'émergence de l'individu musulman censé agir en fonction de sa connaissance de la loi islamique (*shariâ*) et de sa foi ; c'est-à-dire, d'un individu responsable devant Dieu et son Prophète Muhammad. On sait que, pour plusieurs raisons, cette rupture n'a pas vraiment eu lieu. Au Gourara, par exemple, les saints ne sont pas parvenus (à supposer qu'ils en étaient préoccupés) a effacer complètement les liens lignagers. Plus, ils seront, eux-mêmes, repris par ce modèle tribal puisqu'ils seront amenés à fonder des lignages qui reposent sur ces liens de sang avec, pour les *mrabtin* le *wali* comme ancêtre fondateur et pour les *shurafa* la relation privilégiée au Prophète. Nous aurons ainsi une combinaison entre les systèmes d'identifications au lignage et à la communauté des croyants ; c'est-à-dire à la fois une identification au local et au global. Les liens de sang agissent ainsi à un double niveau. Sur un plan horizontal, les liens de parenté unissent des individus se réclamant, de manière réelle ou fictive, d'un même ancêtre, ce qui donne une identité lignagère ; mais sur un plan vertical, l'identification au statut de l'ancêtre aboutit à une discrimination très nette entre les différents groupes sociaux qui composaient cette société. Nous aurons ainsi une division de la société, qui est aussi un classement, entre Zénètes, Arabes, Haratin, Mhajriya, Sharif, *Mrabtin*. Ce classement est redoublé d'une hiérarchisation puisque nous retrouvons les agents religieux au sommet. Et c'est précisément dans ce contexte socioculturel qu'intervient la légende hagiographique qui apparaît comme une production littéraire liée au mouvement religieux. Ce mouvement religieux "maraboutique" s'accompagne de l'émergence du phénomène de la sainteté des *wali* qui se constitue en modèle. Ceci contribue à l'apparition d'un nouvel univers mental et culturel qui sera marqué par la prolifération de saints personnages par mimétisme, et à l'établissement de liens particuliers entre les *wali* et leurs descendants avec les lignages roturiers.

L'institutionnalisation des *wali* et le statut élevé attribué à leurs descendants s'accompagne de la généralisation de cette forme littéraire qu'est la légende hagiographique. Celle-ci occupe, dans le domaine de l'imaginaire collectif, la même place que les lignages religieux dans la hiérarchie sociale. La prédominance de la légende hagiographique dans la production du discours littéraire, et du sens qui l'accompagne, renvoie au

second plan l'ancienne forme des récits sur l'origine des tribus, leurs migrations, les lieux occupés, les événements marquants auxquels les ancêtres ont eu à faire face... Ces récits perdurent mais plus sous leur ancienne forme structurée. On ne retrouve plus que des données éparses, des bribes. Cette persistance est liée au statut du lignage roturier : plus il maintient sa force dans le ksar et plus il conserve des traces de son passé. Mais ces traces s'arrêtent de toutes les manières aux environs du XVIe siècle. Il y a véritablement rupture avec la période précédente. Cette rupture peut être inscrite dans les développements de Halbwachs sur la notion de mémoire et plus précisément de mémoire religieuse. Le groupe religieux, l'église dans le cas du catholicisme qu'étudie Halbwachs, mais nous pouvons extrapoler ici au groupe des *shurafa* et des *mrabtin* qui nous préoccupent, se constitue une mémoire particulière. Or, note Halbwachs, la mémoire du groupe religieux a ceci de particulier qu'elle "... prétend s'être fixée une fois pour toutes et, ou bien oblige les autres à s'adapter à ses représentations dominantes, ou bien ignore les autres systématiquement et, opposant à sa propre permanence leur instabilité, les relègue à un rang inférieur. " (1994 : 191-192).

La production de la mémoire du groupe religieux s'effectue donc dans un milieu social marqué par l'existence d'autres groupes qui possèdent déjà leur propre mémoire ; celle-ci peut être liée au lignage comme elle peut porter la marque d'une mémoire religieuse autre, mais surtout antérieure. Ce dernier cas de figure est attesté au Gourara par l'existence, avant le XVIe siècle, de communautés pratiquant le judaïsme et d'autres qui seraient restées ibadites. On mesure donc la complexité de la question puisque la mise en place de la mémoire du groupe religieux "maraboutique" consistera non seulement à marginaliser la mémoire lignagère mais en plus à combattre, au nom de l'orthodoxie dont se prévalent les saints fondateurs, la présence du judaïsme et de l'ibadisme.

Le fait que cette mémoire religieuse nouvelle se constitue autour du personnage du saint fondateur est à relier - ainsi que l'ont montré plusieurs études - aux développements du mysticisme populaire dans le Maghreb, à la fin du XVe siècle. Mais, l'extraordinaire diffusion de ce modèle du *wali* ne se retrouve pas dans d'autres espaces marqués par l'islam. M. Mammer trouve une explication à ce phénomène dans l'existence, au sein des société berbérophones peu ou pas du tout islamisées, d'un modèle ancien, pré islamique et donc autochtone, lié à un personnage central qui aurait joué u rôle politico-religieux de premier plan. Ce personnage était désigné par l terme d'*agurram* que l'on retrouve encore chez les Berbères du Maroc mai qui aurait disparu en Algérie avec l'arabisation du lexique religieux. Ains Mammeri écrit : " Quand les marabouts ont poussé en Maghreb sur le tuf d'une traditic étrangère, ils ont tout naturellement annexé les pouvoirs, le statut et les valeurs des ancie agourram et, d'une part parce qu'il y avait un intérêt évident, mais surtout parce que majorité d'entre eux était illettrée ou à peine frottée d'un peu de lettres, ils ont fini p

submerger le noyau chaque jour plus menu de la tradition scripturaire dans les masses de plus en plus envahissantes de thaumaturgie." (1990 : 33).

Cette thèse s'appuie aussi sur le fait que le modèle du *wali* musulman intègre un certain nombre d'attributions hétérodoxes et se caractérise par un culte représentant une déviation par rapport à la norme islamique. Mais, là aussi, l'institutionnalisation du *wali* et la production d'une mémoire religieuse par ses descendants doit s'accommoder, voire même intégrer un certain nombre de traits hérités de la tradition établie. Pour arriver à s'imposer, une mémoire religieuse doit refouler les mémoires concurrentes mais elle peut, à des fins d'efficacité pratique, "... conserver une partie de la mémoire archaïque" comme l'écrit G. Namer dans sa postface à l'ouvrage d'Halbwachs. Namer ajoute : " Le refoulement se présente comme une tentative de destruction incomplète ici et là ; la conflictualité de la mémoire religieuse cherche le meilleur compromis entre ce qui lui sert et la mort de l'autre. " (Halbwachs, 1994 : 357).

Ainsi, la mémoire du groupe religieux lié aux *wali* s'oppose aux mémoires existantes comme le nouveau s'oppose à l'ancien. Or, ce nouveau n'est pas tant (au XVIe siècle) l'islam qui s'est diffusé depuis plusieurs siècles déjà au Maghreb, qu'une nouvelle version de cet islam, directement liée à l'orthodoxie et au sharifisme. Il est donc nécessaire au mouvement "maraboutique", à ses débuts, de se distinguer aussi bien des antiques croyances et cultes berbères que des restes d'ibadisme. D'où cette insistance sur l'extériorité des *wali* fondateurs au milieu local. Les saints viennent d'ailleurs et sinon tous, du moins les plus importants, essaient de se rattacher soit au Prophète, soit à l'un de ses compagnons ou encore à un saint du Moyen-Orient.

La production de cette mémoire propre aux groupes religieux consiste donc à attribuer aux saints fondateurs l'introduction et la diffusion d'un sens nouveau auquel doivent se soumettre les communautés. Il faut remarquer que le saint n'est pas lui-même le concepteur de ce sens puisqu'il ne fait que transmettre un ensemble de valeurs, de normes et de connaissances qu'il a lui-même acquis auprès de son maître ou, par le biais du phénomène de la vision (*ru'ya*) du Prophète. A partir de cela, les communautés sont placées en position de soumission au saint auprès duquel elles jouent le rôle de récepteur du discours et du sens, mais aussi, auquel elles adressent leurs propres demandes que le saint se doit évidemment de solutionner. Cette relation débouche sur un processus d'appropriation/dépossession que l'on peut rendre par la notion développée par M. Gauchet de "dette du sens". Le saint est porteur d'un sens nouveau qu'il transmet aux communautés pour les hisser à un niveau supérieur et, en retour, les communautés se dépossèdent de toutes leurs productions antérieures. On abandonne ainsi certaines croyances et pratiques archaïques mais de plus, on attribuera les techniques d'irrigation (foggara) et la fondation des cités au saint, ainsi que

certaines productions culturelles, voire même la possibilité d'occupation de certains espaces jadis propriété de génies malfaisants qui seront chassés par les pouvoirs surnaturels du saint. L'une des manifestations extrêmes de cette entreprise de dépossession sera le "rejet de l'autochtonie", analysé par J. Dakhlia (1984) dans le cas du Jérid tunisien et que l'on peut parfaitement voir à l'oeuvre au Twat-Gourara ainsi, d'ailleurs, que dans les autres régions du Maghreb. Ce rejet de l'autochtonie consiste à reporter dans une origine extérieure (surtout l'Arabie, berceau de l'islam) ce qui est essentiel, fondamental dans la vie des communautés et d'abord les saints eux-mêmes. La pensée locale arrive ainsi à ignorer la relation ou l'articulation entre l'extériorité fondamentale de ce sens issu du message et de la tradition islamique et l'intégration progressive dans cette tradition islamique de valeurs, pratiques et productions autochtones.

La compréhension de la primauté de la mémoire des agents religieux sur celle des communautés zénètes du Gourara découle aussi bien de l'expérience de terrain que de l'analyse des traditions orales recueillies. On remarquera d'abord qu'il n'y a pas de vision globale ou de récits synthétiques sur le passé. L'objet des traditions orales n'est donc pas cet ensemble homogène appelé Gourara, mais le lignage et le ksar d'appartenance. Les lignages roturiers ne peuvent se prévaloir d'aucun lien et, à plus forte raison, d'aucune relation avec des groupes plus ou moins prestigieux du passé. Les seuls lignages qui fixent dans leur mémoire des liens, une filiation avec des personnages importants sont les lignages religieux. Ce lien avec un passé valorisé passe bien entendu par ce repère fondamental que représente le saint fondateur. C'est lui qui permet l'inscription du lignage religieux local dans une généalogie qui plonge ses racines dans d'autres horizons plus prestigieux. C'est pour cela que tous les lignages religieux possèdent une généalogie écrite qui joue le rôle de témoin, de preuve enregistrée du discours qui les rattache aux figures emblématiques de l'histoire de l'islam. Alors que pour les lignages religieux, la généalogie écrite se combine aux récits hagiographiques oraux (et parfois écrits sous forme de *manaqib*) pour constituer la mémoire du groupe ; les lignages roturiers ne conservent eux, que des bribes de récits sur leur passé.

On peut, certes, se demander pourquoi les agents religieux qui, il ne faut pas l'oublier, étaient les seuls à pratiquer l'écrit, ne se sont pas investis dans cette oeuvre de fixation des événements par le biais notamment des chroniques. C'est que dans leur grande majorité, les lignages religieux obéissent à une logique lignagère. Leur préoccupation centrale consiste à fixer la mémoire de leur propre lignage. Ceci est renforcé par le fait que les lignages religieux du Gourara entretiennent souvent entre eux des relations de concurrence. Il n'y a donc pas, pour des raisons évidentes d'insertion

dans le groupe et de conditions objectives de production de ce type de connaissance appelé savoir historique, d'individus indépendants, autonomes, libres de toute attache communautaire et lignagère, en mesure donc de porter un intérêt à l'ensemble de la région. Analysant les relations entre tradition et histoire, G. Lenclud écrit : " La société traditionnelle, celle qui recrée au fil des années sa tradition, a certes une conscience historique mais n'a pu faire sa place au savoir historien. " (M. Détienne, 1994 : 40).

De plus, le passage de la tradition au savoir historien de type savant est fortement lié à l'écriture. Celle-ci, ajoute Lenclud : "... permet que s'instaure une distance avec la tradition, une distance qui est d'abord celle de la connaissance. " (*Ibid.* : 39). Mais l'existence de l'écriture demeure une possibilité virtuelle tant qu'un autre élément n'intervient pas, à savoir l'Etat ou du moins un pouvoir central qui cherche à s'imposer sur des espaces et des groupes sociaux et surtout à les contrôler. Il semble bien que la séparation de l'Etat d'avec la société (notamment l'organisation lignagère) jointe à la nécessité de contrôler des espaces plus ou moins vastes, soient parmi les conditions qui débouchent sur un usage systématique de l'écrit.

Au Twat-Gourara, l'écriture est connue depuis fort longtemps puisque avant même l'utilisation de l'arabe, on retrouve de nombreuses traces de l'écriture libyco-berbère gravées sur les parois rocheuses à l'entrée des ksour. Les *zawiya* ont contribué à la diffusion de l'écrit en langue arabe mais le niveau d'alphabétisation très limité dans le passé provoque une concentration de l'usage de l'écrit dans de petits cercles d'agents religieux. Cet "usage limité" de l'écrit est accentué par une très faible circulation des documents qui est liée, au moins, à deux facteurs auxquels nous avons constamment été confrontés. D'abord, les personnes investies d'un certain savoir, notamment les spécialistes du droit musulman qui interviennent dans les questions d'héritage, ont accès à des manuscrits locaux contenant des informations intéressantes mais ils refusent en général de les mentionner et d'identifier les possesseurs de ces documents. D'autre part, ceux qui détiennent des connaissances, acquises dans les textes écrits ou par le biais des récits, sur les ksour voisins ne les livrent qu'avec réticence. La règle, en effet, consiste à ne pas donner d'informations sur les autres qui sont seuls habilités à le faire vis-à-vis d'un étranger. Il y a là, à la fois la trace d'une tradition du secret (*sirr*) découlant de la nécessité de ne pas divulguer certaines données du passé qui sont soustraites au regard de toute personne extérieure au milieu ; mais aussi la marque de la prégnance de l'organisation lignagère qui fait que l'individu ne connaît réellement et ne peut communiquer de données que sur ses propres ancêtres. La responsabilité de l'informateur est grande par rapport aux membres des autres lignages et ksour puisque dans cet univers régi par les lois de l'inter-connaissance on a vite fait de repérer celui qui donne des informations sur le passé des autres.

Enfin, la vérité étant, dans le système de valeurs des Gouraris, liée à l'écrit, il est relativement aisé d'avoir accès aux traditions orales puisque celles-ci ne sont porteuses, par définition, d'aucune preuve de la véracité des dires. Ce libre accès aux traditions orales doit néanmoins être nuancé étant donné que les récits montrant, par exemple, les saints sous un aspect trop réel, trop lié aux données proprement locales (internes) et de plus en plus suspectées par les informateurs de livrer des croyances, pratiques et cultes peu orthodoxes, sont d'un accès plus difficile. La censure joue ici un rôle de plus en plus efficace. Cette difficulté apparaît aussi lorsque les récits mentionnent les conflits anciens entre les saints et les communautés. Mais le véritable blocage se manifeste lorsque le récit révèle, incidemment, les conflits entre *soff* sur lesquels les saints ont eu à intervenir sans toujours parvenir d'ailleurs à conserver leur autonomie par rapport à ces rivalités anciennes entre communautés ksouriennes.

Il y a un va-et-vient constant entre les ksouriens illettrés qui transmettent la tradition orale et les hommes des zawiya, lettrés, qui sont investis du statut de gardiens de la vérité. Dans un tel contexte, la source la plus fiable, la référence infaillible se trouve toujours plus loin, dans un autre ksar, une autre *zawiya*. En plus du partage, explicitement affirmé, entre l'écrit qui donne à voir la vérité et l'oral qui se prête au mensonge, à la dissimulation et aux manipulations, cet effacement de chacun lorsqu'il s'agit de dire le passé doit être lié, nous semble-t-il, à d'autres facteurs. Il y a, d'abord, une idéalisation du savoir écrit et de la référence livresque qui trouvent leur source dans le modèle absolu du Livre sacré (le Coran). Ainsi, on doit être en état de pureté rituelle lorsque l'on entre en contact avec les manuscrits et autres vieux papiers laissés par les ancêtres. Lorsqu'ils existent, ces papiers ne sont jamais montrés directement mais recopiés sur des cahiers et parfois même dactylographiés. On constate ensuite, une sorte d'égalitarisme (mimétique) dans l'humilité qui consiste à affirmer (on pourrait même dire revendiquer) un état de non-savoir et d'ignorance. Cette humilité pousse les gens à répéter que Dieu seul sait ou que Dieu en sait beaucoup plus et que le mensonge étant un péché un croyant se doit de l'éviter ; ce qui, bien sûr, est un argument imparable pour légitimer le silence. En plus de l'effacement devant les agents religieux, l'humilité porte la marque de l'ancienne hiérarchie sociale. Jusqu'à présent (mais on observe une évolution rapide sur ce point) tout étranger de passage est directement conduit vers le responsable ou la personne la plus influente du ksar. Ce dernier, appelé *amghar* (en zenatiyya) ou *kabir* (en arabe) est seul habilité à recevoir les invités et éventuellement à les renseigner. Les autres hommes du ksar, présents lors de l'entretien, se tiennent en retrait. Silencieux, ils approuvent par des hochements de tête les dires de l'*amghar*. La hiérarchisation fortement inégalitaire de cette société subsiste même avec l'effritement

progressif de la prééminence des grandes familles. Le comportement effacé et respectueux des hommes devant les membres de lignages religieux et des chefs des familles puissantes s'enracine dans cette lointaine habitude qu'ont pris les hommes à se soumettre à une autorité supérieure. Ceci permet de repérer un autre élément du processus de dépossession que nous avons mentionné plus haut. La connaissance, le savoir sur la société et son passé sont liés au magistère religieux. Les véritables savants sont spécialisés dans la maîtrise du domaine religieux dont les principales branches sont le Coran, le *fiqh* (droit), la grammaire arabe, la vie du Prophète... Et ce savoir n'est obtenu que par ceux qui dépassent la culture zénète locale, ce qui s'accompagne généralement d'une rupture avec elle ; ou par ceux qui viennent d'ailleurs et déjà en possession de cette culture religieuse. Ainsi, l'obtention de l'information "vraie" se situe toujours à l'autre bout de la chaîne. L'informateur zénète non versé dans les sciences religieuses ne peut communiquer que les traditions orales qui circulent dans son environnement restreint, en circuit fermé pourrait-on dire. Il aura tendance à considérer ces traditions comme des fables ou pire, comme des mensonges (*tikehkas*). D'où les renvois vers des détenteurs de vérité toujours situés ailleurs et, dans un certain sens, inexistants. Au sujet de la relation existant entre le savoir transmis oralement et la vérité sur le passé, nous rejoignons entièrement ce qu'écrivait A. Romey, dans son étude sur l'oasis de N'goussa : « Intervient, ici, la notion de vérité historique qui me semble, dans notre démarche, apparaître comme n'avoir aucun intérêt. Il n'est pas nécessaire quand nous étudions la mémoire orale, de savoir si nous sommes, ou non, plus près de la vérité historique. Ce qui est fondamental pour le groupe, l'enjeu du groupe, c'est comment ceci est son histoire, comment la mémoire orale véhicule l'idée que le groupe se fait de l'histoire et comment encore maintenant il la maintient de cette façon. La vérité historique en soi importe peu, ce qui compte c'est la façon dont les sujets sociaux présentent eux-mêmes leur vérité historique et c'est celle-ci qui est véhiculée par la mémoire orale. » (1992 : 161).

Les ksouriens, parfois désemparés devant l'insistance du chercheur à recueillir leur tradition orale, qui plus est en *zenatiya,* indiquent des *zawiya* réputées ou nomment, à l'intérieur des lignages des *shurafa*, des personnages tellement respectés qu'ils ne peuvent que dire la vérité. Ainsi, pour prendre quelques exemples récents, Cambuzat enquêtant dans le ksar de Zawiyet Debbagh est orienté plus loin, vers Tabelkoza. Il écrit : " Nous n'avons pas pu nous rendre à Tabelkoza, plus éloigné dans l'erg, mais c'est là, nous a-t-on dit que l'on aurait le plus de chance de retrouver les traces écrites de l'histoire locale " (1973 : 245). A Tabelkoza se trouve, en effet, le siège de la plus importante *zawiya* de cette partie du Gourara. Mammeri, quant à lui, a cherché en vain, le manuscrit contenant les textes de tous les ahellil et qui est supposé avoir été écrit, bien sûr, par un véritable *sharif.* Il note : " Toutes les sources sont orales. Il n'a pas été possible de se procurer un seul de ces manuscrits dont on affirme l'existence... " (1984 : 12). Menant une enquête sur la présence de sources écrites dans l'oasis

d'El Ksar, en Tunisie, M. Kilani écrit : "... malgré mes fréquentes sollicitations, je n'ai jamais pu voir ces documents " (1992 : 225). Pourtant son informateur n'a jamais douté de leur existence. Kilani ajoute : " Tout se passe chez lui comme si c'est la force illocutoire du discours qui "crée" le document " (*Ibid.* : 225).

Nous avons plusieurs fois fait ce genre d'expérience. On nous a ainsi maintes fois affirmé qu'un manuscrit dans lequel serait consignée l'histoire des *wali* du Gourara circule de ksar en ksar sans que l'on puisse le localiser avec précision. Il semble y avoir dans ces affirmations suivies de dérobades, à la fois une fuite en avant qui vise à préserver du regard extérieur quelque chose de secret et par conséquent de non communicable à l'étranger, mais aussi, une survalorisation de la chose écrite. L'écrit, parce que non pratiqué et donc non accessible à tout un chacun, est chargé d'une valeur symbolique, celle de matrice dans laquelle se trouvent consignées à la fois la mémoire, la poésie et la culture, c'est-à-dire l'identité de cette société. On peut considérer que cette référence constante à des écrits introuvables traduit, en fait, l'importance du phénomène de dépossession à l'oeuvre parmi les ksouriens analphabètes. La rareté de l'écrit et son caractère sacré lié au modèle du Coran font que la majorité des interlocuteurs se soumet au silence imposant et insondable des *zawiya*. Nous rejoignons Kilani qui conclut sur ce point : "... le mécanisme que j'avais pu alors dégager concernant la place de la trace écrite dans la rhétorique de l'identité, à savoir le fait que le document, ou plus précisément, l'évocation du document, ne tire son efficacité que si celui-ci reste caché " (*Ibid.* : 226).

Ajoutons encore qu'en nous renvoyant à des sources écrites absentes et comme retirées de la circulation, ce qui accroît leur valeur, on nous oriente vers une universalité abstraite. Ce faisant, la société particulière, la singularité concrète du Gourara est comme soustraite au regard extérieur objectivant. C'est que les récits sur le passé sont des récits sur les ancêtres et relèvent du domaine privé.

LE DEROULEMENT DE L'ENQUETE DE TERRAIN

Cette étude, produit d'une longue fréquentation du terrain, a connu trois moments. Le premier, à la fin des années 70, était lié à la collecte de données nécessaires à la réalisation d'un film ethnographique sur les cérémonies du *mawlid* (célébration de la nativité du Prophète) entrepris par le CRAPE d'Alger. M. Mammeri, qui était à la fois le directeur du centre et l'animateur de l'équipe travaillant sur le Gourara, m'avait alors demandé d'enquêter sur les rituels accomplis par les Gouraris dans différents ksour. Cette première enquête s'est étalée sur deux séjours d'environ deux semaines chacun. Mon premier rapport au terrain est donc lié à un travail d'équipe sur un objet relativement neutre portant sur la reconstitution des différents moments et séquences des rituels. Ces rituels, effectués dans le

cadre du culte des saints fondateurs, étaient assez distincts les uns des autres en ce qu'ils regroupaient des communautés de taille variable, allant des membres d'un ksar à la réunion de plusieurs ksour provenant d'un ou de plusieurs sous-espaces du Gourara. La nécessité d'identifier les saints fondateurs et leurs descendants, les lignages roturiers participant aux rituels, ainsi que la signification des pratiques nous a conduit vers le recueil des traditions orales. La collecte des récits donnant un sens aux rituels orientait l'enquête vers les descendants des saints qui forment les lignages de *mrabtin* et de *shurafa*, et aussi vers les légendes hagiographiques. Ce premier moment consistait surtout en déplacements dans les ksour des différents sous-espaces de la région et nous avons pu nouer des relations avec les Gouraris qui nous renseignaient volontiers. Cette disponibilité des ksouriens était certainement liée au fait que nous étions perçus comme une équipe de cinéastes tournant un film sur les *wali* et les pèlerinages (*ziyara*). L'arrivée de la télévision avait fait naître un besoin d'images et les Gouraris étaient désireux de se voir et certainement aussi de se donner à voir aux autres algériens. Durant ces premiers contacts, nous étions souvent accompagnés par l'un des informateurs de M. Mammeri, à savoir Mulay Seddiq Sliman. Ce dernier, qui revenait d'un séjour de plusieurs années en France (comme travailleur émigré), représentait un cas encore rare de gourari à la fois profondément intégré dans la vie sociale intense des ksour, mais aussi, en mesure de porter un regard extérieur sur sa propre société en raison de son séjour prolongé à l'étranger. Mulay S. Sliman, qui fut pendant ces premières missions mon guide et informateur principal, m'a fait découvrir les différents aspects de la culture et de la quotidienneté des ksouriens ; ce qui m'a amené à envisager la nécessité d'une présence plus prolongée au Gourara.

En 1982, j'obtins un poste d'enseignant au nouveau lycée de Timimoun, ce qui me permit d'y passer deux années. Ce fut le second moment de cette enquête. J'ai vécu durant ces deux années au milieu des ksouriens. La première année surtout, fut une longue immersion dans la culture locale. Mais, pris par mes observations continuelles et par l'intense fréquentation des différents groupes avec lesquels je m'étais lié, il ne me restait pratiquement plus de temps pour m'isoler et prendre des notes. Cette immersion amenait une intériorisation progressive des différents aspects de la culture zénète, depuis l'habillement et les postures du corps jusqu'à l'apprentissage du dialecte zénète, l'observation des différents travaux dans la palmeraie et la participation aux séances d'*ahellil* et aux rituels non plus en tant qu'ethnologue "en mission" sur le terrain mais, comme collègue et ami. Par ailleurs, mon statut d'enseignant faisait que les élèves du lycée m'invitaient souvent à passer quelques jours dans leur ksar d'origine auprès de leurs familles, ce qui facilitait mon introduction dans ces milieux

nouveaux. Le système des relations étant chose très complexe au Gourara, j'appris parfois à mes dépens que l'intégration dans le milieu humain n'était pas sans provoquer des froissements et autres susceptibilités. Vu de l'extérieur, les relations entre les différents groupes qui composent la société du Gourara paraissaient détendues. La cohabitation prolongée allait cependant me révéler que, sous l'apparente bonhomie des relations, les frontières entre les différents groupes étaient souvent bien tranchées. L'intérêt que je portais à la langue et à la culture zénètes m'amenait à développer des liens avec les gens appartenant à ce groupe, mais provoquait aussi une certaine gêne de la part des autres membres de la collectivité, comme les Chaâmbas et aussi certains Haratin. Ces derniers étaient berbérophones et leur prise de distance vis-à-vis de moi m'intriguait au début, je me rendis compte plus tard qu'aspirant à la mobilité sociale, certains de ces jeunes haratin misaient sur l'arabisation en rejetant tout ce qui provenait des Zénètes (qu'ils considéraient comme leurs anciens exploiteurs). Mes amis Zénètes ont facilité mon insertion en m'invitant fréquemment chez eux ainsi que chez leurs parents et amis. Muh-Abdallah At Hemmu-Zine, doté d'une formation universitaire, comprit très vite la nature de ma recherche et m'a beaucoup aidé. Je lui dois tous les récits portant sur les relations entre l'*ahellil* et les agents religieux. Larabi n At Lmahdi fut mon professeur de Zénète et m'aida dans la traduction des récits que je devais recueillir par la suite. Durant cette période je me faisais dire un grand nombre de ces récits, sans enregistrer. Mes amis m'avaient conseillé d'écouter, de repérer les connaisseurs de la tradition orale et de me lier d'amitié avec eux. La patience et l'humilité étant dans cette société des valeurs cardinales, j'ai essayé de les pratiquer de manière constante. A la fin de ces deux années, j'avais élargi de manière considérable mes relations non seulement à Timimoun mais aussi dans les autres ksour du Gourara. De plus, j'avais par mimétisme intégré les "manières de faire" locales. Ceci me permettait d'expliquer l'objet de mon travail en utilisant des mots simples et quelques idées facilement identifiables par mes interlocuteurs.

Le troisième moment, de 1990 à 1993, m'a permis d'intensifier mes enquêtes de terrain (deux missions de trois semaines environ par année). Le véhicule tout terrain du centre de recherche me permettait de me rendre dans les ksour les plus éloignés dans l'erg et auprès d'informateurs que je connaissais parfois depuis plusieurs années mais aussi, auprès de vieillards qui ne pouvaient plus se déplacer. Désormais, je pouvais enregistrer sans prendre de précautions particulières puisque l'on savait qui j'étais et ce à quoi je m'intéressais particulièrement. Tout au long de cette troisième période, je revoyais mes anciennes connaissances, mais c'est avec mon ami M'hemmedi Muhammad qui m'a accueilli chez lui, que j'ai recueilli le plus de récits en dialecte zenatiya. Grâce à mes amis, je fis la connaissance de

deux personnes âgées, des lettrés, connaissant aussi la tradition orale et qui devaient malheureusement décéder en 1991 et en 1992. Il s'agit d'al-Hadj Belqasem des At Yahya de Timimoun et d'al-Hadj Idda du ksar d'At Sâïd. Avec ce dernier, je pris connaissance, pour la première fois d'un texte qu'il avait rédigé lui-même alors qu'il était secrétaire, dans les années 1950, du Caïd d'At Sâïd. Ce fut donc au moment où j'enregistrais, sans formalités, le plus de traditions orales que les ksouriens commençaient à me montrer des manuscrits rédigés bien sûr en arabe. J'envisage donc, dans une prochaine étape, de poursuivre cette collecte de documents écrits et de les étudier.

Mon projet, au départ, visait l'extension de la recherche sur le maximum de ksour et j'ai pu recueillir des matériaux oraux sur une trentaine d'entre eux. L'enquête s'est orientée vers une étude de chaque ksar et, bien souvent, après le recueil de légendes hagiographiques centrées sur les personnages religieux. Bien qu'il soit difficile d'aborder l'étude des saints sans faire référence aux communautés ksouriennes au sein desquelles ils sont établis, nous nous sommes résolus, au vu de l'abondance de la matière, à nous limiter dans cette étude aux récits hagiographiques. Le second volume de notre étude sera consacré aux documents oraux et écrits retraçant la fondation et l'évolution des ksour.

Après avoir situé rapidement les différentes sources écrites, produites par l'histoire savante, sur lesquelles nous nous appuierons pour reconstituer à grands traits le peuplement du Twat-Gourara (chap. I), nous verrons les différents moments de la relation entre cette région et la grande histoire du Maghreb, marquée par la succession de pouvoirs centraux (chap. II). Nous passerons ensuite à l'étude des principaux saints du Gourara avec l'analyse et l'interprétation des récits hagiographiques qui occupent une position centrale dans la mémoire et le discours sur le passé du Gourara (chap. III).

CHAPITRE PREMIER

ESPACE ET PEUPLEMENT

1- L'ESPACE DU GOURARA

A- UNE REGION LONGTEMPS MECONNUE DES GEOGRAPHES

Dans la connaissance des espaces et des populations du Maghreb, du Sahara et du bilad al-Sudan, les écrits des géographes arabes médiévaux constituent une des sources des plus importantes. Malheureusement, les descriptions sont le plus souvent focalisées sur les voies commerciales. De ce fait, tous les lieux et les populations qui se trouvent en-dehors de ces axes de communications ne sont pas nommés et demeurent donc dans une large mesure inconnus. Ainsi, pour s'en tenir au Maghreb central, plusieurs voies routières sont, assez tôt, décrites. Dès le IXe siècle, al-Ya'qubi (mort en 897 ou en 905) présente dans le détail deux axes. Le premier reprend, d'est en ouest, les principales cités du nord et le second reprend l'axe intermédiaire qui relie les cités des Hauts Plateaux, depuis le Zab jusqu'à Tahert, et de là, vers Tlemcen au nord et vers Sidjilmasa au sud. Au sud de Tahart précisément est localisée une montagne appelée "Djazzul" qui est intégrée par l'auteur dans la chaîne montagneuse allant de l'Est (Aurès) vers l'Ouest (Daran dans le Sous). L'axe Tahart-Sidjilmasa est ainsi décrit par al-Ya'qubi : " En partant de Tahart, par une route qui se dirige entre le sud et l'ouest, on arrive en trois journées de marche à la ville d'Awzka où domine une fraction des Zanata, les Banu Masra. " (1937. 224). Il ajoute : " En partant d'Awzka, vers l'ouest, en direction de

la région des Zanata, on parvient à la ville de Sidjilmasa, en sept étapes environ, suivant l'allure : on traverse des villages inhabités et d'ailleurs une partie de la route se trouve en plein désert. " (*Ibid.* 225). Ce qu'al-Ya'qubi décrit ainsi, est la partie occidentale de l'Atlas saharien appelée depuis Monts des ksour. Les villages inhabités sont à n'en pas douter, la propriété de Zénètes semi-nomades, qui vivent une partie de l'année sur leurs pâturages et l'autre partie dans ces villages fortifiés. Mais cette route passe au nord de l'erg occidental et les oasis du Gourara, trop lointaines, ne sont pas nommées. Par contre l'espace situé au sud de Sidjilmasa est décrit puisque situé sur l'axe caravanier menant au pays des Noirs.

Si al-Yâqubi était un fonctionnaire au service des Abassides, ibn Hawqal, natif de Mésopotamie, serait quant à lui un agent ou même un espion (Kramer et Wiet, 1964 : XI) des Fatimides. Il arrive à Mahdiya, venant d'Egypte, en 947, c'est-à-dire l'année même de la fin du soulèvement des Berbères ibadites de l'Ifriqiya et du Maghreb central et de la mort du chef de ce mouvement, Abu Yazid. Ibn Hawqal traverse le Maghreb d'est en ouest puis, après un séjour en Espagne (948), il revient au Maghreb où il est signalé, en 951, à Sidjilmasa qu'il quitte pour se rendre dans le pays des Noirs. Dans son ouvrage, il distingue trois espaces : les contrées du Maghreb, les pays des Noirs et, entre les deux, les plaines désertes et arides. Il écrit, "Sur la bande qui s'étend entre l'Ifriqiya et l'extrémité des cantons de Tanger, sur une largeur qui varie entre une et dix journées de marche, on rencontre des lieux habités et des villes, dont les cantons agricoles se touchent, ainsi que les champs cultivés, les domaines ruraux, les points d'eau, avec leur personnel propre, préfet, princes, rois, officiers de justice et juristes. Tout cet ensemble obéit au souverain du Maghreb, ressortit à son autorité, se trouve dans sa main ou dans celle de son lieutenant." (*Ibid* : 80). Il s'agit ici du Maghreb utile, administré par les Fatimides, espace dans lequel il peut circuler. Pour le Maghreb central, la ville qui semble jouer un rôle central pour ibn Hawqal est Masila (M'sila) qui est située sur l'axe reliant Kairouan à Fès. Au sujet de Tahart (capitale des Rostémides), il écrit : "Tahert est bien déchue par rapport au passé. Les habitants, ainsi que les Berbères des régions environnantes, sont aujourd'hui pauvres, à cause des guerres civiles continuelles, de l'installation permanente de la famine, génératrice de morts et de massacres." (*Ibid* : 94). En réalité, Tahart subit l'acharnement des Fatimides qui, devant la résistance des populations, sont obligés de l'attaquer par trois fois (en 908, 911 et 934) pour la réduire. L'ensemble de cet espace situé au nord du désert est habité par des groupes zénètes qu'ibn Hawqal traite d'hérétiques : "Les habitants de Qastiliya, de Gafsa, de Nafta, de Hammad, de Summata, de Biskara, du Djabal Nafussa, sont des hérétiques : soit Abadites, partisans d'Abd-Allaf ibn Abad, soit Wahbites, sectateurs d'Abd-Allah ibn Wahb. Leurs voisins berbères sont des Zanata et des Mazata, deux tribus considérables, dont la plupart sont des Mu'tazilites, disciples de Wasil ibn Ata." (*Ibid* : 94). L'identification de l'appartenance religieuse des populations paraît importante et désigne les espaces dans lesquels ibn Hawqal évitera de se rendre. Par contre, le sud du Maghreb al-Aqsa constitue un lieu privilégié sur lequel ibn Hawqal livrera

un certain nombre d'informations. Nous sommes ici, dans le second espace repéré par ibn Hawqal, à savoir les plaines désertes et arides dans lesquelles le géographe distingue les extrémités et l'intérieur de ces déserts. Dans sa partie orientale, ce désert "... s'étend le long des Oasis vers le désert aboutissant à la Nubie." (*Ibid* : 57). Une route passant par les différentes régions de cette partie orientale du désert reliait le pays des Noirs à l'Egypte "... il y a des solitudes vastes et sablonneuses qui étaient autrefois traversées : c'était la route de l'Egypte à Ghana. Mais des vents continus ont harcelé les caravanes... sans compter les bandits qui ont souvent causé leur perte. Ainsi on s'est éloigné de cette route qu'on a abandonnée en faveur de celle de Sidjilmasa." (*Ibid* : 58). Quelles sont les raisons de cet intérêt pour Sidjilmasa ? Ivan Hrbek nous fournit une réponse : "Au cours du IVe/Xe siècle, toute la bande longeant la bordure septentrionale du Sahara resta entre les mains des Zanata, qui contrôlaient les points d'arrivée du commerce caravanier avec la région du lac Tchad et Gao. Les califes fatimides ne purent jamais imposer leur domination sur cette partie du Maghreb. C'est à Sidjilmasa, le point d'arrivée situé le plus à l'ouest, qu'ils s'efforcèrent d'intercepter l'afflux d'or soudanais, si nécessaire à leurs grandioses projets de conquête. Il semble que le contrôle de la route occidentale de l'or, et non pas la colonisation de la totalité du Maghreb, ait été l'objectif principal de leur politique nord-africaine. " (1990 : 350). Il semble bien que cet intérêt explique les itinéraires décrits par ibn Hawqal qui se limitent à l'espace contrôlé par les Fatimides au nord du Maghreb et la voie qui, depuis Sidjilmasa, mène vers le pays des Noirs. C'est ainsi qu'ibn Hawqal établit une distinction entre les Berbères vivant dans "la contrée entre Audaghust et Sidjilmasa" et "les Berbères qui vivent en deçà de Sidjilmasa". Cette polarisation sur la reconnaissance de la route menant de Sidjilmasa vers le pays des Noirs, empêche évidemment ibn Hawqal de s'intéresser aux autres espaces du Maghreb central et surtout toute cette partie comprise entre les Hauts Plateaux et le nord du bilad al-Sudan. L'absence d'intérêt pour ces régions est tellement marquée qu'il les marginalise complètement : "Tout l'espace qui sépare le Maghreb des contrées que je viens de décrire et des pays des Noirs, consiste en déserts arides et isolés, où l'eau et rare et les pâturages introuvables." (*Ibid* : 101).

Jusqu'au Xe siècle, les seules voies qui sont reconnues et décrites par les géographes arabes sont celles qui relient entre elles les villes du nord du Maghreb, celles qui permettent de traverser d'est en ouest les Hauts Plateaux au nord de l'Atlas saharien et enfin, celles qui permettent de joindre les cités du bilad al-Sudan. Les oasis du Twat-Gourara ne se trouvent cependant sur aucune de ces voies de communication. Ce n'est qu'au XIe siècle, selon Lewicki (1976, I : 14), qu'un historien ibadite (Abu Zakariya Yahya ibn Abi Bakr al-Warglani) mentionnera la voie qui relie Wargla à Sidjilmasa.

Dans le grand axe reliant Sidjilmasa à l'Egypte (et au Moyen Orient), Wargla (fondée au VIIIe siècle) et Tozeur constituent des étapes importantes. Ni al-Warglani, ni les autres géographes ne fournissent

plus de détails sur cette voie, et on ne sait pas si les voyageurs partis de Wargla remontaient vers l'Atlas saharien qu'ils traversaient d'est en ouest, ou s'ils prenaient la direction du sud-ouest pour aboutir à Sidjilmasa après avoir traversé le Gourara, le nord du Twat et l'oued Saoura. L'existence de cette dernière piste n'est établie qu'avec la mention du ksar d'El-Goléa (al-Qaliâa) par al-Bakri (1068) qui écrit : « La cala (ou château d') Ibn El-Djahel, située au midi de Tlemcen, est une place forte, entourée d'arbres et de ruisseaux ; elle touche à la montagne de Tarni (Tîrni), localité bien peuplée, ainsi que toutes les montagnes qui s'étendent de là jusqu'à Tîzîl, ville bâtie à l'entrée du désert. L'on part de Tîzîl quand on veut se rendre à Sidjelmassa, à Ouarglan (Ouergla) et à El-Calâ (El-Guele'ïa), ville fort peuplée, qui renferme une mosquée et les restes de quelques monuments antiques. (1965 : 155).

Tous ces lieux sont situés par rapport à Tlemcen, mais ni la Qalâa d'Ibn al-Djahel (la forteresse du fils de l'ignorant !) au nom assez fantaisiste, ni la montagne de Tîrni, ni la ville de Tîzîl ne peuvent être identifiés avec précision. Nous pouvons simplement déduire de l'orientation fournie par al-Bakri (au midi de Tlemcen), qu'il s'agit vraisemblablement de lieux situés dans l'Atlas saharien, entre les ksour de Sfisifa et Brézina, au nord de l'erg occidental. Notons que ces monts de l'Atlas saharien sont décrits comme abritant une population nombreuse appartenant aux groupes zénètes. Avec l'existence établie du ksar d'El-Goléa, la voie reliant Wargla à Sidjilmasa passe par le Sahara et nécessairement par les oasis du Gourara qui ne sont cependant pas nommées par al-Bakri. Partis d'El-Goléa, les voyageurs parvenaient au Gourara soit par le Tinerkouk au nord, soit par l'Awgrut au sud, comme cela sera décrit par al-Ayachi six siècles plus tard. De là, on remontait vers l'Oued Saoura pour gagner le Tafilalt. Cette voie contourne l'erg occidental par le sud, de même que la piste passant par l'Atlas saharien permettait d'éviter la masse dunaire par le nord. L'erg occidental est encore mentionné par al-Bakri, lorsqu'il décrit la route Tadmekka-Ghadames. Après avoir quitté Tadmekka (dans le Nord de l'Adrar des Ifoghas), on traverse une région habitée par les Saghmara (ce nom peut être rapproché de celui d'un groupe Touareg, les Issaqamaren, qui nomadisent toujours entre l'Ahaggar et le Nord de l'Adrar des Ifoghas), puis al-Bakri signale quatre autres espaces déserts avant d'arriver à un lieu qui est constitué d'un "... terrain sablonneux nu, où l'on ne trouve aucune trace ni d'eau, ni de végétation. Les caravanes portent avec elles une provision d'eau et de bois, ainsi que cela se pratique pour les vivres et le fourrage." (1965 : 341). Enfin, c'est dans ce désert, qui se trouve probablement au nord du Tanezrouft, que "... le voyageur aperçoit à sa gauche une montagne de sable rouge, qui se prolonge jusqu'à Sidjilmessa... Cette montagne forme la limite de l'Ifrîkiya. " (*Ibid.* : 341). Cette dernière indication montre qu'al-Bakri situe cette "montagne rouge", qui n'est autre que l'erg occidental, beaucoup trop à l'Est. En fait, il ne sait pas que les voyageurs parvenus à ces dunes de sable rouge ne sont plus très loin du ksar d'El Goléa. Ceci montre qu'autant

par le nord que par le sud, l'espace dans lequel se trouvent les oasis du Gourara reste inconnu des géographes arabes du XIe siècle.

Cet espace sera évoqué par l'auteur anonyme du *Kitab al-Istibsar*, datant de la fin du XIIe siècle. Cet ouvrage est une compilation qui reprend les informations fournies auparavant par al-Bakri. Mais en plus de ces données connues, l'auteur anonyme ajoute une description d'un pays localisé dans les parages de Figuig : " Dans ces régions désertiques, il y a une montagne considérable nommée Felfel, qui est très fertile, abonde en sources et en ruisseaux et renferme de nombreuses traces de centres habités, de demeures fortifiées, de bourgades considérables, mais où il n'y a maintenant personne et qui sont totalement inhabitées, grâce, prétend-on, au vide qui y a été fait par les génies. La nuit on aperçoit dans ce désert les feux des génies, on entend leurs sifflements et leurs chants ; nombreux sont les hommes qu'ils enlèvent et entraînent avec eux, mais parfois l'une de leurs victimes peut s'échapper et rejoindre les siens, à qui il fait le récit des spectacles auxquels il a assisté. Tous ces faits sont bien connus. " (Fagnan, 1899 : 119). La méconnaissance de lieux lointains est ici compensée par le travail de l'imaginaire et du merveilleux qui emprunte néanmoins un certain nombre d'éléments (habitats fortifiés, bourgades...) au réel. Il est bien possible que cette description imaginaire concerne les régions sahariennes lointaines, situées au sud-est de l'oasis de Figuig.

Comme ses prédécesseurs, al-Idrisi (qui écrit au XIIe siècle de J.-C.) ne mentionne que les villes qui constituent des centres importants de transactions commerciales ou des villages situés sur les axes empruntés par les commerçants. On peut dire que sa connaissance du Maghreb central se limite à deux espaces principaux : celui qui se trouve au Nord de l'Atlas tellien et celui qui se situe entre cette chaîne montagneuse et une autre moins importante, l'Atlas saharien. Plusieurs cités sont décrites, parmi lesquelles nous pouvons citer : Constantine à l'est, Bedjaïa et Tahert au centre et Tlemcen à l'ouest. L'importance de Tlemcen retient son attention, surtout pour sa position stratégique par rapport au Maghreb al-Aqsa. Cette ville, écrit-il "... est comme un verrou du Maroc ; elle est sur une chaussée qui sert de passage nécessaire à quiconque entre au Maroc ou en sort." (1983 : 94). Cette position géographique est d'autant plus centrale, qu'à cette époque, le commerce maritime n'était pas très développé. On comprend que cette cité ait été menacée par les pouvoirs centraux successifs qui se sont succédés à l'extrémité occidentale du Maghreb. De Tlemcen, écrit al-Idrissi, on se rend à Fès, et au-delà vers Sidjilmasa. Une autre voie relie Tlemcen à la cité présaharienne. Cette route passe par une "région désertique" et il ajoute "Rares sont ceux qui suivent cette route ; ils ne le font que de façon tout à fait exeptionnelle." (1983 : 94). Malheureusement, les noms de villages ou de lieux se trouvant sur cette route que nous livre al-Idrissi sont difficilement identifiables : Farn, Tamadit, Ghayat, Sadrat, le mont Tabni (ou Tirni), Fatat, Tandali... Le mont Tabni/Tirni est déjà cité par al-Bakri, et on peut penser que les villages de Ghayat et Sadrat étaient vraisemblablement habités par des membres des

groupes zénètes des Ghiyata et des Sedrata. Vers le nord, Tlemcen était reliée à Oran, Ténès, Bedjaïa et les autres villes côtières. Vers le sud, qui nous intéresse particulièrement ici, al-Idrisi ne décrit qu'une voie, celle qui permet de relier Tlemcen à Biskra. Cette voie longe en fait la bordure méridionale de l'Atlas tellien, au nord des Hauts Plateaux et passe successivement par Tahart, l'Ouarsenis, Achir, M'sila, Tobna (identifiée comme la capitale du Zab), N'gaous et Biskra. De Tobna, on remonte (par l'Aurès) vers Constantine d'où l'on peut aller vers l'Ifriqiya. Au sud de cet axe, al-Idrisi ne donne aucune indication, à part Wargla qui était connue comme un important centre commercial en direction du pays des Noirs. Tout l'espace situé au sud de Tlemcen est donc pratiquement inconnu. Entre Wargla et Sidjilmasa, aucun lieu n'est nommé, alors qu'al-Bakri, un siècle auparavant, mentionnait El Goléa. Par contre, al-Idrisi nous fournit quelques informations sur les groupes qui vivaient sur cet espace. Il écrit : "Entre Tilimsan et Tahart, habitent Banu Marin, Wartatghir, Zir, Warnid, Mani, Umanu, Sindjasa, Ghamra, Yaluman, Warmakisin, Tudjin, Warchafan, Maghrawa, Banu Rashid, Tamatlasan, Manan, Zaqara et Timanni. Tous ces groupes font partie des Zanata, maîtres de ces parages ; ils sont nomades et se déplacent d'un endroit à l'autre mais ce sont des gens policés. La plupart d'entre eux sont des cavaliers redoutables. Ils sont d'une remarquable sagacité et d'une grande adresse dans la "science des omoplates". On ne connaît pas de peuple plus fort qu'eux en cette matière. On leur donne comme ancêtre, Djana qui est le père de tous les Zanata." (1983 : 103). La plupart de ces noms sont restés dans l'histoire et nous verrons que certains de ces groupes se rendaient au Sahara et plus particulièrement dans le Twat-Gourara.

Pour le Maghreb central donc, al-Idrisi ne mentionne guère de lieu habité au sud de l'axe Tlemcen-Tahart-Wargla-Biskra. Cette absence du Twat-Gourara dans l'ouvrage d'al-Idrisi, qui date du XIIe siècle, semble indiquer que cette région du Sahara n'était pas connue au Nord ou qu'elle n'était pas importante. Les oasis du Twat et du Gourara ne sont pas les seules à être restées en dehors des espaces connus et décrits par les géographes arabes médiévaux ; ainsi, entre le sud de l'Aurès et Ouargla, l'Oued Righ qui est formé d'un chapelet de ksour s'étendant du nord au sud n'est mentionné ni par al-Bakri, ni par al-Idrisi (voir Lewicki, II : 80).

Le premier à mentionner le Twat est Ibn Battuta qui voyage dans le bilad al-Sudan.

B- Premieres descriptions du Gourara

Né au début du XIVe siècle, Ibn Battuta est un berbère Lawati qui fut proche des souverains Merinides. De retour d'un long voyage vers le bilad al-Sudan, il rédige un ouvrage. Il suivait un itinéraire précis, ce qui lui interdisait de parler des populations qui ne se trouvaient pas sur son passage. La partie de son ouvrage qui nous intéresse directement ici, se situe à son

départ de la cité de Takadda qui se trouvait à l'Ouest de l'Aïr (au Nord du Niger actuel). De là, il se rend en Ahaggar qu'il traverse en un mois. Dans cette région, il entend parler d'événements qui viennent d'avoir lieu à Tsabit située au Twat. Lors de sa traversée du Twat, il s'arrête à Bouda formée d'un ensemble de ksour et située non loin de Tamentit. Le fait que le voyageur ne mentionne pas cette dernière cité ne signifie pas qu'elle n'existait pas alors, mais que les caravanes ne s'y arrêtaient pas à cette époque. Au sujet de Buda, Ibn Battuta écrit : " Nous arrivâmes à Bûdâ, une des plus grandes localités du Tuwât. Le sol y est sablonneux, marécageux et salé. Les dattes abondent mais sont de mauvaise qualité et pourtant les indigènes les préfèrent à celles de Sijilmâsa. On ne trouve ni grain, ni beurre, ni huile dans le pays, denrées que l'on doit importer du Maghreb. Les habitants se nourrissent de dattes et de sauterelles qui abondent et qu'on stocke comme des dattes pour s'en nourrir. On va chasser les sauterelles avant le lever du soleil, moment où elles ne volent pas à cause du froid. Nous restâmes quelques jours à Bûdâ, puis nous partîmes avec une caravane pour atteindre Sijilmâsa." (P. C. Dominique, 1992 : 321).

Ibn Battuta nous rapporte donc très peu d'indications sur le Twat. Ses remarques sont plutôt négatives et il se plaît à insister sur ce qui manque comme denrées alimentaires. Cette information permet, toutefois, de déduire que le Twat était en relation commerciale avec le Maghreb. Les gens de Buda connaissent les dattes de Sidjilmasa mais leurs préfèrent celles du pays comme le note, avec un certain mépris, l'auteur. Ibn Battuta ne dit rien des autres ksour de la région et ne signale aucune donnée sur la situation politique et religieuse. L'insistance sur l'alimentation des gens du Twat et sur la chasse aux sauterelles indique que, pour Ibn Battuta, le Twat est un de ces lieux oubliés de Dieu, une contrée sauvage qui ne représente rien de véritablement important. Pourtant, l'ouvrage d'Ibn Battuta, qui est terminé en 1358, sera suivi quelques temps plus tard par celui d'Ibn Khaldun. Ce dernier mentionnera le Twat-Gourara en nous fournissant des éléments beaucoup plus intéressants.

Dans son ouvrage, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Ibn Khaldun revient à plusieurs reprises sur le Tigurarin et le Twat, ainsi que sur les différents groupes zénètes (puis arabes) qui y vivent. Voyons d'abord, comment il situe cet espace. Il écrit : "De la montagne qui donne naissance au Molouïa sort un autre grand fleuve appelé, encore aujourd'hui, le Guir, qui se dirige vers le midi, en dérivant un peu vers l'orient. Après avoir coupé l'Areg et traversé successivement Bouda et Tementit, il se perd dans les sables, auprès de quelques autres bourgades entourées de palmiers, à un endroit nommé Regan. C'est sur cette rivière que s'élèvent les bourgades du Guir. Derrière l'Areg, et à l'ouest de Bouda, se trouvent les bourgades de Teçabit, ksours qui font partie de ceux du Sahra. Au nord-est du Teçabit sont les bourgades de Tîgourarîn, dont on compte plus de trois cents ; elles couronnent les bords d'une rivière qui coule de l'ouest à l'est. Ces localités renferment des peuplades appartenant à différentes tribus zenatiennes." (T. I : 195-196).

Bien entendu, l'auteur ne s'est jamais rendu dans ces contrées sahariennes. Pour lui, l'oued Guir descend jusqu'à Reggan, alors que c'est

l'oued Saoura qui se perd dans les sables, au Nord-Ouest du Twat. De même, il n'y a pas de rivière qui traversait le Tigurarin d'ouest en est. Retenons maintenant les données sur cet espace : plus de trois cents "bourgades" habitées par différentes tribus identifiées comme zénètes. Ibn Khaldun connaît bien ces Zénètes sur lesquels il écrit, en revenant il est vrai, sur le Maghreb central : "Le Maghreb central, dont la majeure partie est maintenant habité par les Zénata, avait appartenu aux Maghraoua et aux Beni Ifren, tribus qui y demeuraient avec les Medîouna, les Maghîla, les Koumîa, les Metghara et les Matmata. De ceux-ci le Maghreb central passa aux Beni Ouemannou et aux Beni Iloumi, puis à deux branches des Beni Badîn, les Abd-el-Ouad et les Toudjîn. Tlemcen en est maintenant la capitale et le siège de l'empire." (T. I : 196).

La partie occidentale du Maghreb central qui nous intéresse ici, est composée de cinq espaces qui se suivent du nord au sud. D'abord, le Tell où se trouve la cité de Tlemcen, siège de la dynastie zénète des abd al-Wadites, puis les Hauts Plateaux parcourus par les groupes nomades qui y trouvent les pâturages pour leurs troupeaux. Ensuite, l'Atlas saharien orienté du sud-ouest (Figuig, dans la partie orientale du Maroc) au nord-est (jusqu'aux Monts des Awlad Rashed et au-delà). Au sud de ces monts, vient un immense espace désertique formé par les dunes de l'erg occidental (l'areg de De Slane) où personne ne séjourne, mais que l'on traverse en caravanes et enfin, les ksour du Gourara qui sont relayés au sud par ceux du Twat et de Reggan. Tous ces espaces sont parcourus par les tribus zénètes identifiées par Ibn Khaldun et dont certaines seront retrouvées au Gourara.

Dans sa localisation du Twat et du Gourara, Ibn Khaldun prend pour repères Sidjilmasa et Tlemcen. Par rapport à Sidjilmasa, il écrit : " A trois journées au Midi (sud-est) de Sidjilmasa, dans une localité appelée le territoire du Touat, se trouve une fraction des Ouemannou. On y rencontre plus de deux cents bourgades en se dirigeant de l'ouest à l'est. La plus orientale de ces Cosour porte le nom de Tementit. C'est aujourd'hui une ville très peuplée, servant de station aux caravanes qui repassent entre le Maghreb et Melli, ville du pays des Noirs. Entre Tementit et Ghar, sur la frontière du pays de Melli, s'étend la vaste solitude où l'on ne trouve aucune source d'eau et ou les voyageurs ne sauraient se diriger sans le secours de guides expérimentés, appartenant aux populations nomades porteurs du litham qui parcourent cette région sauvage... Bouda, la plus occidentale des bourgades touatiennes, était autrefois le point d'où les marchands prenaient leur départ quand il voulaient se rendre à Oualatan, place frontière la plus avancée du royaume de Melli ; mais elle cessa d'être fréquentée à cause des brigandages commis par les Arabes du Sous, qui se plaisaient à piller les voyageurs et à intercepter les caravanes. Alors on fraya la route qui mène au pays des Noirs en passant par Tementit." (T. III : 298).

Ce texte nous livre plusieurs indications importantes. D'abord, le nombre des ksour du Twat, plus de deux cents, ce qui paraît exagéré sauf si l'on considère que la plupart d'entre eux n'étaient en fait que de petites forteresses habitées par quelques familles. En supposant que chacune de ces forteresses abritait environ cinquante personnes, nous arrivons à un total de dix mille habitants pour le Twat proprement dit. Ceci nous donne un ordre de grandeur du nombre de Zénètes peuplant cette région. Au Twat, nous dit

Ibn Khaldun, se trouve une fraction des Ouemannou (Wamannu). L'auteur ne précise malheureusement pas si le Twat est habité par des fractions issues d'autres groupes zénètes. Nous reviendrons sur ce point. Deux cités bordent le Twat décrit par Ibn Khaldun : Buda à l'ouest et Tamentit à l'est, dont l'importance est directement liée au commerce transsaharien. Par ailleurs, ce commerce est dépendant de l'attitude des nomades. Ainsi, si la coopération des hommes porteurs du litham (ancêtres des Touaregs actuels) est fondamentale pour pouvoir traverser ces étendues désertiques que l'on rencontre après Reggan, les violences exercées par les Arabes du Sous provoquent un déplacement du tracé de la voie de passage plus à l'ouest. Les perturbations affectant le Sous se répercutent sur le Tafilalt dont la capitale, Sidjilmasa, constituait le débouché de ce commerce et secondairement sur Buda où s'était arrêté auparavant Ibn Battuta. Ces données montrent à la fois le caractère récent de l'action des Arabes du Sous et, l'émergence rapide de Tamentit comme cité relais dans ce commerce. Ibn Khaldun, à vrai dire, se borne à signaler les perturbations dans le Sous sans nommer Sidjilmasa. Mais on peut supposer que ce déplacement vers l'ouest de la voie caravanière hisse Tamentit au rôle de noeud caravanier, vers l'est, et bénéficie surtout à Tlemcen au nord et aux Abd al-Wadides, Zénètes rivaux de leurs cousins Merinides.

Le second repère d'Ibn Khaldun est Tlemcen. Il écrit : " A dix journées au Midi de Tlemcen se trouvent les bourgades (Cosour) de Tîgourarîn. Il y en a environ une centaine ; elles s'élèvent dans une plaine qu'une rivière traverse d'ouest en est. Ces localités sont florissantes et possèdent une nombreuse population." (T. III : 298).

Relevons une contradiction dans le nombre de ksour que nous donne Ibn Khaldun pour le Gourara, une centaine, alors que plus haut, il avançait le chiffre de plus de trois cents. Cette dernière estimation regroupe sans doute les ksour du Twat et du Gourara réunis. Si nous reprenons notre estimation de cinquante personnes par unité d'habitat, nous obtenons environ cinq mille personnes pour le Gourara. Remarquons encore le caractère "florissant" de ces ksour, selon Ibn Khaldun ; aisance certainement due à la combinaison du travail des oasis, de l'élevage de chameaux et du commerce transsaharien. Pour revenir aux repères utilisés par Ibn Khaldun, on aura remarqué que le Twat est situé par rapport à Sidjilmasa et le Gourara par rapport à Tlemcen. Cette distinction est-elle significative ? Il se peut que ce repérage d'espaces lointains et inconnus de l'auteur, par rapport aux grandes cités, soit lié au fait que le Twat (surtout Buda et Tamentit) était situé sur l'axe caravanier reliant la capitale du Tafilalt au bilad al-Sudan, alors que le Gourara était, lui, localisé plus au nord, derrière les dunes de l'erg occidental. Cela peut aussi signifier qu'à cette époque, le Gourara entretenait des relations plus intenses avec Tlemcen. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

Les informations consignées par Ibn Khaldun sur le Twat-Gourara sont donc précieuses à la fois par ce qu'elles apportent explicitement mais aussi par ce que l'on peut en déduire. Ces données sont quasiment (en tout cas dans l'état actuel de notre documentation) les premières à nous livrer une certaine connaissance sur cet espace qui était donc relativement connu par les gens habitant au Nord du Maghreb central.

A la même époque, le frère d'abd al-Rahman Ibn Khaldun consacre quelques pages au Gourara. Abu Zakariya Yahya Ibn Khaldun jouissait d'un statut élevé à la cour des Ziyyanides de Tlemcen, où il occupait le poste de secrétaire historiographe. A cette époque, les Ziyyanides étaient en conflit constant avec les Merinides qui occupent même Tlemcen en 1372, obligeant Abu Hammu Musa II à quitter sa capitale pour parcourir avec son armée et sa famille l'Atlas saharien. Abu Zakariya Yahya Ibn Khaldun nous décrit les itinéraires d'Abu Hammu Musa II qui traverse les Hauts Plateaux, visite les ksour de l'Atlas saharien qu'il parcourt jusqu'au Zab à l'est. Le souverain s'arrête au retour dans le ksar de Bousemghoun, habité par des Zénètes sédentaires encore considérés au XIVe siècle comme hérétiques, c'est-à-dire ibadites. Dans ce ksar vivait aussi une petite communauté de juifs spécialisés dans l'artisanat et certainement aussi, le commerce. Ce ksar était donc le plus important de cet espace (appelé Monts des Ksour) et se trouvait sur l'axe reliant Tlemcen au Gourara. Il suffisait de suivre la vallée située entre les djebels Tanut et Tameda pour se retrouver sur le versant sud de l'Atlas saharien. De là, on rejoignait l'oued Namous dont le lit se dirigeait vers l'erg. C'est cette piste qu'emprunte Abu Hammu Musa II lors de sa fuite. Après un voyage éprouvant dans l'erg, ce dernier arrive, avec quelques compagnons, en vue de la première oasis du Gourara. Abu Zakariya Yahya Ibn Khaldun écrit : "(Abou Hammou) arriva à l'extrémité de ce désert de sable, auprès d'un puits à partir duquel il pénétra dans le pays du Goûrarâ, puis dans de vastes et agréables oasis, dont chacune était entourée de hautes dunes de sable. A la limite de ces oasis sont des qçours appelés Es-Sawani, qu'habite une race d'hommes, nommés Beni Yaldiz, aux corps émaciés, dont la peau est tendue sur les os par suite du manque de nourriture. Les gens d'Abou Hammou s'y désaltérèrent pendant une partie de la journée, et la caravane continua sa marche jusqu'au Tigoûrarin, ou villages groupés sur les deux bords d'un lac salé de forme allongée (...) Ces peuples amènent l'eau, des dunes de sable situées très loin, dans des canaux aboutissant jusqu'à leurs champs..." (I. Khaldun A.Z.Y, 1913 : 326)

Ce texte nous fourni quelques indications intéressantes. Sur l'occupation de l'espace d'abord, le premier ensemble de ksour situés au Nord du Gourara porte le nom de Swani. Il s'agit d'un espace, situé à l'ouest du Tinerkouk, dans lequel l'irrigation se fait par le biais de puits. Le terme "swani" écrit de Slane "... désigne proprement des chameaux qu'on emploie pour faire monter des puits l'eau dont on a besoin pour l'arrosement des terrains cultivés. (*Description de l'Afrique* par Ibn Haucal : 76). Au sud des ksour de Swani, le souverain en fuite aborde un "lac salé" de forme allongée qui n'est autre que la sebkha de Timimoun sur

les rives de laquelle se trouvent les ksour du Tigurarin. Le ksar où résidera le souverain appartient aux Awlad Adam. Ce nom a disparu de la mémoire des Gouraris, par contre on trouve sur la bordure occidentale de la sebkha, en face de Timimoun, le ksar de Tala n Hammu dans lequel les habitants montrent les ruines d'une forteresse dans laquelle aurait résidé un roi de Tlemcen. C'est sans aucun doute là qu'Abu Hammu s'est installé, le ksar ayant pris son nom par la suite. Quelques familles se disant descendants d'Abu Hammu Musa II portent toujours le nom d'At Ba-Hammu et vivent éparpillés dans les ksour environnants. Enfin, la dernière indication porte sur l'utilisation des canaux comme moyen d'irrigation. Ce qui montre qu'à cette époque, les Zénètes étaient sédentarisés depuis bien longtemps.

Il faudra attendre le XVIe siècle pour voir un autre voyageur nous laisser une nouvelle description de ces oasis du Gourara. De son vrai nom, al-Hassan Ibn Muhammad al-Wazzani al-Zayyati, Léon l'Africain est né à Grenade à la fin du XVe siècle au moment de la prise de la ville par les rois catholiques Ferdinand et Isabelle. Sa famille trouve refuge à Fès, où il fait ses études. Il voyage alors dans le pays puis, accompli deux périples qui le mènent, le premier à Tombouctou et le second, jusqu'en Egypte en passant par le bilad al-Sudan. Au service du sultan, il sera son chargé de mission et sera capturé par des corsaires siciliens et remis au Pape qui le baptise. Il écrira son ouvrage, *Description de l'Afrique*, en 1526. Le livre est publié en 1550 et devient une référence de base. Léon l'Africain mentionne le Gourara et écrit à propos de cette région : " Le Tegorarin est une zone habitée dans le désert de Numidie (...) où existent une cinquantaine de châteaux et plus de cent villages parmi les palmeraies. La population de cette contrée est riche parce qu'elle a coutume d'aller fréquemment avec ses marchandises à la terre des Noirs. C'est là que se trouve la tête de ligne des caravanes. En effet les commerçants de Berbèrie y attendent ceux de la terre des Noirs puis ils partent ensemble. Ce pays a beaucoup de terrains cultivables, mais il faut les irriguer à l'eau de puits, car ils sont secs et très maigres (...) On mange de la chair des chameaux achetés aux Arabes qui viennent dans la contrée aux marchés qui s'y tiennent (...). Il y avait au Tegorarin quelques Juifs très riches. L'intervention d'un prédicateur de Tlemcen a provoqué le pillage de leurs biens et la plupart ont été massacrés par la population. Cet événement a eu lieu l'année où les Juifs ont été chassés d'Espagne et de Sicile par le roi catholique. Le gouvernement du peuple est aux mains de quelques chefs de parti. Ces gens se massacrent souvent entre eux, mais il ne causent aucun mal aux étrangers. Ils ont coutume de verser un petit tribut aux Arabes dont ils sont vassaux." (1981, T.II : 436 - 437).

Selon les conceptions géographiques de Léon l'Africain, tout le désert situé à l'est du Tafilalt fait partie de la Numidie qui se trouve ainsi placée au sud de la Berbérie. La distinction que l'auteur établit, pour l'habitat, entre châteaux et villages (ksour) est intéressante mais il n'explique pas le pourquoi de cette différence. Les châteaux étaient-ils utilisés comme greniers et forteresses où les ksouriens se réfugiaient en cas de rezzous ou alors, les deux habitats renvoient-ils à deux groupes distincts ? Le rôle joué par le commerce caravanier est bien mis en évidence et le Gourara apparaît

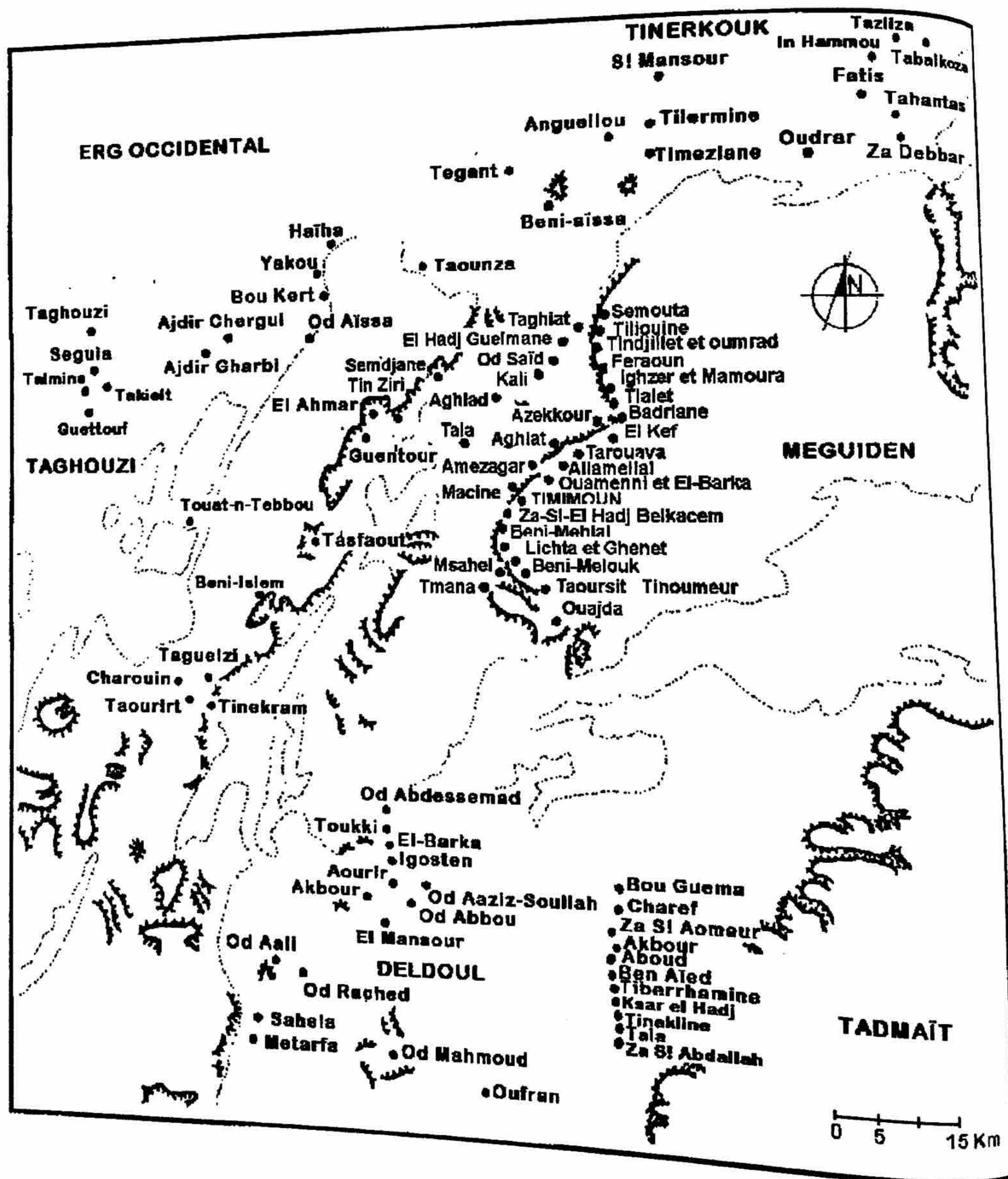
comme espace intermédiaire entre les commerçants de la Berbérie et ceux du Bilad al-Sudan "Terre des Noirs". L'auteur mentionne la présence de Juifs, riches commerçants qui devaient certainement travailler avec les Zénètes ibadites établis au Gourara qui se rendaient donc au Soudan. A côté de quelques familles de Juifs et de Zénètes ibadites qui tiraient leur richesse de ce commerce caravanier, on imagine que le reste de la population, surtout les ksouriens, devait vivre une grande misère, se contentant pour sa nourriture de dattes et de sauterelles. Le prédicateur de Tlemcen qui met fin à cette prépondérance des Juifs commerçants est bien sûr, le shaykh al-Maghili. Les conflits, signalés par l'auteur, sont certainement ceux qui mettent aux prises les partisans des deux *soffs* qui se partagent le Gourara et le Twat : Yahmed et Sofyan. Les nomades arabes du nord viennent dans la région pour commercer et ceux auxquels les Gouraris versent un "petit tribut" sont les Beni Amer. Léon l'Africain écrit à leur sujet : " La branche principale de ce peuple de Hilal est celle des Beni Hamir. Ces Arabes habitent sur les confins des royaumes de Tlemcen et d'Oran. Ils nomadisent dans le désert de Tegorarin. Ils sont stipendiés par le roi de Tlemcen." (1981, T.I : 29). Les Beni Amer nomadisaient dans les Monts des Ksour de l'Atlas saharien et il leur arrivait donc de descendre dans le désert du Gourara, c'est-à-dire très certainement entre le Meguiden et le Tinerkouk, au nord. Il est possible qu'ils soient responsables de la ruine des ksour habités par les Zénètes dans le Tinerkouk. Cet espace est actuellement entièrement arabisé et habité par les Mharza arabes et anciens nomades sédentarisés qui n'établissent pas, actuellement du moins, de filiation avec les Beni Amer.

Une vingtaine d'années après la publication de l'ouvrage de Léon l'Africain, un autre espagnol, Marmol, voyage dans l'empire sharifien et nous fournit un certain nombre d'informations sur la Berbérie. Selon une note de la réédition de l'ouvrage de Léon l'Africain (p. 428), Marmol avait passé plusieurs années à Marrakech comme esclave avant de pouvoir voyager. Marmol écrit vers 1573. Les observations de Marmol datent d'une cinquantaine d'années après celles de Léon l'Africain. A la page 175 de la réédition de l'ouvrage de Léon l'Africain, une note (anonyme) nous apprend que dans la description d'un village, "Marmol... copie presque textuellement ce passage". Il nous semble que dans le passage sur le Gourara, Marmol s'est largement inspiré du texte de Léon l'Africain. Voyons ce passage :

" C'est une grande habitation du désert de Numidie, à quarante lieues de la précédente (Trécevin). Elle contient cinquante châteaux et plus de cent villages rangés entre des palmiers. Les habitants sont riches et trafiquent tous les ans au pays des Nègres. C'est là que s'assemblent les caravanes pour traverser les déserts de la Libye ; et que les marchands de Berbérie attendent ceux de la contrée des Nègres pour aller tous ensemble. La terre est si maigre que les habitants ne trouvent pas où semer du froment ni de l'orge, et si sèche que pour recueillir quelque chose, il la faut fumer et arroser avec l'eau des puits (...) La viande y est fort chère, parce qu'on ne sait comment nourrir les troupeaux, à cause de la sécheresse

(...) On y mange ordinairement de la chair de cheval ou de vieux chameaux qu'on achète des Arabes qui viennent au marché qui se tient aux châteaux une fois la semaine (...) Il y avait au pays quantité de marchands juifs forts riches ; mais la même année qu'ils furent chassés d'Espagne par les Rois Catholiques (1492) un Morabite de Trémécen conseilla au peuple de les piller et au lieu de cela, ils en massacrèrent la plupart. Lorsque j'étais en Afrique, l'empire du Chérif s'étendait du côté de la Numidie depuis les habitations du Noun qui sont sur l'Océan, jusqu'à celle-ci qui se gouvernait par des chefs particuliers du même pays qui s'entre-tuaient l'un l'autre par inimitié, ou par jalousie, mais ils ne faisaient point de mal aux étrangers. Les plus puissants étaient ceux qui étaient appuyés des Arabes de Beni-Amir qui courent par les déserts des frontières de Trémécen et du peuple d'Hiléla (B. Hilal) qui est fort riche, car il a plus de six mille chevaux. Ces Arabes se vantent d'être les plus nobles de l'Afrique et descendus d'Ismaël, comme étant de l'Arabie déserte, et le disputent à ceux de Mahquil (Maâqil) qui tirent leur origine de Saba et viennent de l'Arabie heureuse. Aussi les Mahométans les tiennent-ils pour les plus illustres." (1667, T.I : 29-30).

Comme on le constate, Marmol reprend à quelques détails près le texte de Léon l'Africain. Nous retrouvons la même distinction entre châteaux et villages avec le même nombre, la situation de lieu de rassemblement des caravanes allant vers le pays des Nègres. Les détails sur la pauvreté du sol et la nécessité du fumier avec les moyens de l'obtenir figuraient déjà chez Léon l'Africain. Al-Maghili qui n'est pas nommé ici, était identifié comme prédicateur par Léon l'Africain ; Marmol en fait un "morabite" ce qui atteste l'existence, à cette époque du terme *mrabet*. A propos des chefs locaux, Marmol reprend ce qu'écrit son prédécesseur avec la même indication sur la nécessité pour eux de s'appuyer sur les Beni Amer. Le seul apport de Marmol porte sur l'appréciation de l'extension de "l'empire du *sharif*" qui va de l'océan "jusqu'à celle-ci" et semble donc inclure les oasis du Gourara. L'assertion selon laquelle les chefs locaux s'entre-tuent mais ne font pas de mal à l'étranger est étonnante. Quel sens lui donner ? Il semble que pris dans une rivalité incontrôlable alimentée par des luttes de *soff*, ces chefs de ksour ne parviennent pas à mettre fin au processus de violence interne au Gourara. Ce qui ne les empêche pas de garder de bonnes relations avec les étrangers, justement parce qu'ils sont extérieurs à ces luttes de *soff*. Dans ce contexte de luttes internes, on comprend la tactique des nomades extérieurs à la société locale, Beni Amer et autres, qui jouent les uns contre les autres avec des possibilités de renversement de camps. Ceci renforce quelque peu ce que nous écrivions plus haut sur les *soff* au Gourara. Il s'agit certainement d'une institution antérieure à l'arrivée des nomades arabes, à laquelle ces derniers ont été progressivement intégrés au fur et à mesure qu'ils se fixaient au Gourara. Notons encore que Marmol, qui écrit en 1570 environ, ne signale pas de chefs religieux au Gourara, alors que ces derniers avaient vraisemblablement déjà fait leur apparition.



1. Le Gourara

C- SITUA

Cette région
quelques élé
de l'étude. S
est marquée
séparé de l'
rend difficil
sud de l'At
sous l'erg
Gourara, bi
se prolonge
nord-ouest
oueds aien
population
récente, le
Sidi Shay
commerce

L'espa
trouve le
qui désig
d'une vas
de pâtura
(Wargla,

A l'e
un vaste
l'isolem

Au s
été conf
l'habita
étendue
distingu
com m
ou *taz*
arabisé

A l
Saoura
Twat-
venaie
de la

C- SITUATION GEOGRAPHIQUE DU GOURARA

Cette région étant très peu connue, nous nous proposons d'en présenter quelques éléments permettant une meilleure compréhension du cadre spatial de l'étude. Située dans le sud-ouest du Sahara algérien, la région du Gourara est marquée par un certain enclavement. Par rapport au Nord, le Gourara est séparé de l'Atlas saharien par l'erg occidental, vaste formation dunaire qui rend difficile, mais pas impossible, toute traversée. A partir de la bordure sud de l'Atlas saharien, trois oueds (Namous, Gharbi et Segger) s'infiltrent sous l'erg en direction du Sahara. L'oued Segger se perd au nord-est du Gourara, bien au Nord du Meguiden ; l'Oued Namous est reconnu comme se prolongeant jusqu'au nord du Gourara alors que l'oued Gharbi se perd au nord-ouest du Gourara. Il semble que, dans un passé lointain, les lits de ces oueds aient été utilisés comme voies de passage vers le Sahara par des populations fixées au Nord, dans le Maghreb central. Jusqu'à une période récente, les nomades de l'Atlas saharien parmi lesquels les Hamyan, Awlad Sidi Shaykh et bien d'autres, venaient régulièrement en caravanes commercer avec les gens du Gourara.

L'espace du Gourara est relativement bien délimité. Au nord-ouest se trouve le Meguiden. Ce terme berbère arabisé vient de *amegid* (pl. *imgiden*) qui désigne, en berbère, un lieu humide où l'on trouve de l'eau. Il s'agit d'une vaste étendue entrecoupée de lits d'oueds et utilisée jadis comme aire de pâturage par les nomades venus du Nord (Atlas saharien), du Nord-Est (Wargla, Mzab et El Goléa) et même plus tard, de l'Ouest (Tafilalt).

A l'est, le Tadmaït qui se poursuit jusqu'au nord du Tidikelt, consiste en un vaste plateau caillouteux et complètement désert, ce qui assurait à la fois l'isolement du Gourara dans cette direction, mais aussi la sécurité.

Au sud, le Gourara est voisin du Twat, région avec laquelle il a souvent été confondu. Ces deux régions sont homogènes au plan du peuplement, de l'habitat, de l'histoire et du mode de vie. Cette similitude doit d'ailleurs être étendue aux oasis du Tidikelt. Seul l'élément linguistique permet de distinguer ces différentes régions puisque le Gourara est habité par une forte com munauté zénète restée berbérophone et pratiquant le dialecte zenatiyya ou *tazenatit*. Le Twat et le Tidikelt se sont par contre progressivement arabisés.

A l'ouest, et au-delà de la frange occidentale de l'erg, se trouve l'oued Saoura au long duquel les Zénètes ont bâti des ksour semblables à ceux du Twat-Gourara. Dans le désert environnant, nomadisaient les Ghenanma qui venaient souvent razzier les ksouriens du Twat et du Gourara. Au nord-ouest de la Saoura se trouve le Tafilalt marocain qui entretiendra avec le Twat-Gourara, ainsi que nous le verrons plus loin, des liens nombreux et complexes tout au long de l'histoire.

La région du Twat-Gourara occupe une position stratégique dans les relations entre le Nord du Maghreb et le Sahel africain appelé bilad al-Sudan par les géographes arabes. L'espace composé par le Tadmaït, qui se poursuit à l'est vers la *hamada* de Tinghert, constitue un véritable désert parcouru par les Touaregs Kel Ahaggar qui razziaient souvent les caravaniers. Ces derniers préféraient alors passer encore plus à l'est, par Ghadamés ou, plus à l'ouest, par le Twat-Gourara. Par rapport au Nord, les axes caravaniers relient le Gourara à Wargla en passant par El Goléa et le Mzab. Une autre piste passant par les oasis du Gourara permettait de rejoindre les ksour de l'Atlas saharien (Mograr, Bousemghoun, Tyout, Chellala...) puis, en traversant les Hauts Plateaux, on arrivait à Tlemcen, l'ancienne capitale des Ziyyanides qui entretiendra pendant longtemps des relations suivies avec cette partie du Sahara. Ces liens s'affaibliront avec la chute des ziyyanides suite à l'établissement des Ottomans au centre du Maghreb. Une autre piste reliait le Twat à Tlemcen par l'oued Saoura et les oasis de Figuig. De même, on pouvait se rendre du Twat à Tlemcen en passant par Sidjilmasa, capitale du Tafilalt. Comme nous le verrons plus loin dans la partie consacrée à l'histoire des relations avec le Tafilalt, cette région utilisait le Twat comme voie de passage pour le commerce avec le bilad al-Sudan. L'autre voie occidentale du commerce avec le pays des Noirs passait par Awdaghust pour rejoindre l'ancien empire de Ghana célèbre pour son or. Pendant longtemps, un des ksour les plus anciens du Twat, Tamentit, par où transitaient les caravanes, faisait figure de capitale du Twat. Par contre, le Gourara légèrement décentré était traversé surtout par ceux qui se rendaient vers l'Atlas saharien ou vers le Mzab. Ce fait a certainement accentué l'enclavement du Gourara, ce qui a permis le maintien de son identité culturelle.

Le terme Gourara provient de l'arabisation du mot berbère : *Tigurarin*, pluriel de *tagrart* qui signifie "le campement". Chez les Touaregs Kel Ahaggar, *agror* signifie un "enclos de pierres sèches que l'on construit lorsque les chèvres mettent bas... On fait aussi des enclos de pierres pour entreposer les fromages" (Ch. de Foucauld, *Textes touaregs en prose*, 1984 : 137). Ce terme renvoie donc à un ancien mode de vie nomade. Dans le cas de Tlemcen, l'un des plus anciens habitats de cette ville s'appelait "Tagrart" et l'abbé Bargès (1859) écrit que ce terme "signifie camp dans la langue des Zénâta". M. Yelles-Chaouch rappelle, dans son étude sur Tlemcen, qu'après la destruction de l'ancienne cité d'Agadir par les Almoravides, "le gouverneur qui représente le nouveau pouvoir s'établit sur l'emplacement qu'occupaient, pendant le siège, les tentes de l'armée. Ainsi naît Tagrart" (1978 : 14). Notons que dans le courant actuel d'arabisation des toponymes berbères, certains n'hésitent pas à



ERG OCCIDENTAL

Si Mansour

SWANI

Tabalkoza

TINERKOUK



TAGHOUZI

Talmine

Od Aïssa

ASRAFAT

TIGURARIN

MEGUIDEN

Timimoun

CHARWIN

Charwin

ZWA

Igosten

Od Abbou

DELDOUL

AOUGUEROUT

Tiberrhamine

TADMAÏT

0 5 15Km

rapprocher « Gourara » du terme arabe *gour*, (sing. *gara*) qui signifie « petite colline ».

On peut penser que les premiers Zénètes qui se sont établis dans la région étaient des nomades en voie de sédentarisation. Ils bâtissaient des enclos pour leur bétail ou pour conserver leurs biens et, plus tard, ils se résolurent à construire un habitat en dur. Signalons que pour les Gouraris, le terme "Tigurarin" ne désignait que la série de ksour situés en bordure de la sebkha, le long de la falaise formée par l'extrémité occidentale du Meguiden, à savoir les ksour s'étalant dans l'espace compris entre El Mebrouk au nord et Wajda au sud. Il semblerait donc que cet espace formait une aire de pâturage pour les Zénètes nomades qui s'installaient en dressant leurs campements. Comme pour la *Tagrart* de Tlemcen, le mot *Tigurarin* connote l'idée de sédentarisation ou plutôt, le projet de construire en dur pour s'établir de manière permanente. Il est possible qu'après un premier séjour dans le Meguiden, où ils étaient restés nomades, les anciens Zénètes soient descendus vers cet espace intermédiaire, autour de la sebkha, pour constituer un premier espace de sédentarisation.

Dans ses écrits relatifs à cette région, Ibn Khaldun utilise le terme Tigurarin, mais le nombre de ksour qu'il mentionne (une centaine) montre que déjà à cette époque, c'était toute la région qui était ainsi dénommée par les autochtones. Ces derniers citent plusieurs autres sous-espaces constituant des entités relativement autonomes les unes des autres.

– Au nord-est, le Tinerkouk proche du Meguiden est situé dans l'erg. Les derniers nomades ayant occupé le Meguiden furent les tribus arabes qui se sédentariseront, à partir du XVIIe siècle, dans le Tinerkouk après en avoir chassé les Zénètes qui y étaient établis auparavant dans des habitats fortifiés. Le Tinerkouk est aussi appelé "Blad Mharza" du nom de la tribu arabe qui l'occupe.

– Légèrement à l'ouest du Tinerkouk, se trouvent les oasis appelées "Swani". Là aussi, il s'agit d'un espace complètement recouvert par les dunes de l'erg occidental. On y rencontre un grand nombre de forteresses en ruines, à moitié enfouies dans les sables, qui témoignent d'une ancienne occupation humaine.

– Au sud du Tigurarin proprement dit, se trouvent les ksour de l'Awgrut, ceux des Zwa et du Deldul et au-delà, les ksour des Awlad Rashed et de Metarfa. Au sud de Metarfa, on rencontre les premières oasis du Twat.

– A l'ouest de la sebkha de Timimoun, entre le plateau caillouteux et l'erg, se trouvent les ksour dits "Asrafat" qui rejoignent le Swani, au Nord.

– Plus à l'ouest, dans les dunes de l'erg occidental et sur un espace qui était aussi utilisé comme aire de pâturage, se trouvent les oasis qui gravitent autour de Talmin et de Taghuzi.

– Enfin, au sud d'Asrafat, les ksour de Charwin constituent un sous-espace homogène.

Sur le plan linguistique, le Tinerkouk est pratiquement arabisé (sauf les ksour d'Oudgha et de Tabelkoza) et dans les ksour du Swani cohabitent arabophones et berbérophones. Le Tigurarin était entièrement berbérophone, à part certains ksour dans lesquels s'étaient sédentarisés des nomades arabes (surtout des Khenafsa), mais depuis la colonisation française un grand nombre de Chaâmbas arabophones venus de Wargla et El Goléa se sont installés dans plusieurs ksour. Les ksour d'Asrafat, du Taghuzi et de Charwin sont complètement berbérophones. Les ksour de l'Awgrut sont peuplés de nomades arabes sédentarisés et de Zénètes encore berbérophones. Dans le Zwa, le ksar d'Igosten s'arabise rapidement mais les autres ksour sont encore berbérophones. Enfin, plus au sud, le Deldul et Metarfa sont complètement arabisés.

2- UN PEUPLEMENT COMPLEXE

" D'après un Touatien (...) dans les temps anciens, le Sahara du Touat n'était pas habité : il en était de même d'Ouargla, de l'Oued R'ir, du Fezzan et du Tourgha dans le voisinage de l'Egypte. Ce fut notre Seigneur Dhou'l Korneïn qui amena les noirs dans ces contrées et les peupla. Le Touat est habité par cinq peuples différents : les Noirs, qui sont les plus anciens dans le pays, les Touareg, les Zenata, les Arabes et les Juifs. Ces derniers se sont faits musulmans et ont embrassé la religion des Arabes. Quant aux Zenata ils ont conservé leur langage, qui est le berbère." (De La Martinière et Lacroix, 1897, T. III : 167-168).

Cette citation nous situe dans la conception que les gens du Twat-Gourara se font du peuplement de leur espace. Au vide primordial, succède, par la volonté d'un personnage mystérieux et légendaire, le premier groupe d'hommes qui sont les Noirs. Les Noirs sont donc les plus anciens habitants, suivis par quatre autres groupes dont chacun possède une caractéristique sauf les Touareg : les Juifs ont abandonné leur religion pour s'islamiser, les Arabes ont apporté l'islam et les Zénètes ont conservé la pratique de leur langue berbère.

Ces différents groupes humains se retrouvent évidemment dans le peuplement du Gourara, mais la mise en place de ce processus d'occupation à l'échelle historique est loin d'être connu de manière exacte, et cela est encore plus vrai pour les temps reculés de la préhistoire. A partir des quelques données existantes, des hypothèses plus ou moins réalistes et des déductions effectuées par les chercheurs ayant étudié cette région, nous pouvons, au moins, fixer un ordre de succession dans l'apparition des différents groupes. Les premiers seraient effectivement des populations noires, appelées Haratin ; par la suite et à l'échelle historique, arrivent des

membres d'un groupe libyco-berbère suivis de Juifs de Cyrénaïque et de Berbères "judaïsés" dont faisaient probablement partie des tribus Zénètes. Avec l'islamisation du Maghreb, le Twat-Gourara est parcouru à la fois par des Zénètes et des Sanhadja. A partir des XIIe-XIIIe siècles, enfin, arrivent les nomades arabes.

A- Les Haratin

Les Haratin (en zénète : *asemgh*, pl. *isemghan*) forment un groupe ethnique connu dans l'ensemble du Sahara pour sa spécialisation dans l'agriculture oasienne. La question de l'origine de ce groupe n'a cessé d'être posée.

De la Martinière et Lacroix écrivent : " On a longtemps disserté sur l'authenticité d'une race primitive autochtone (les Garamantes de Duveyrier) ayant peuplé, aux temps primitifs, tout le Sahara... La question d'ailleurs est d'autant plus difficile à résoudre que les points de repères dans l'antiquité, les textes ethnographiques, font à peu près défaut, et il ne semble pas que la science ethnographique soit, dès maintenant, en état de dire quels furent les aborigènes du Sahara." (1897, T.III : 167-168).

Devant l'absence de documents écrits, l'ethnographe a recours à la tradition orale. Malheureusement ce type d'enquête reste infructueux auprès des Haratin. Rivés à leurs oasis, dépendants dans une large mesure des propriétaires du sol et de l'eau, les Haratin ont oublié le souvenir de l'ancien temps et ne possèdent pas de mémoire collective autonome. Ils répètent seulement qu'ils ont un statut d'hommes libres, et ils refusent d'être assimilés aux descendants d'esclaves ramenés du Soudan.

L'archéologue J.-C. Echallier, qui a longuement étudié le Twat-Gourara, écrit à leur sujet : " Il semble de nos jours vraisemblable que les populations néolithiques du Sahara aient été noires... repoussées vers le sud par la péjoration croissante du climat. Existe-t-il encore au Sahara des descendants attardés de ces premiers Sahariens ? Certains auteurs l'ont pensé et ont voulu voir dans les jardiniers noirs des oasis (Haratines) de véritables fossiles." (1972 : 13)

L'auteur reste, on le voit extrêmement prudent. Ce qui n'est pas le cas du préhistorien H.-G. Hugot, plus affirmatif : "... Le "Hartani", cet esclave noir des oasis actuelles, qui est moins le descendant des captifs razziés au sud par les Arabes que le survivant d'une authentique race néolithique." (1974 : 330).

Avec la désertification, les habitants du Sahara, à l'époque néolithique, migrent vers le sud laissant derrière eux quelques groupes qui préfèrent s'accrocher aux endroits les plus humides. Progressivement, ces derniers se spécialisent dans l'agriculture, créant les premières oasis.

Dans son étude sur le Sahara marocain, D. Jacques-Meunié avance une autre origine pour les Haratin : " La vallée du Dra est un très ancien foyer de vie humaine. Depuis un temps immémorial, elle est le domaine des Kouchites - noirs ou négroïdes, descendants de Kouch fils de Ham et de Noé - c'est-à-dire des Hamites ou Ethiopiens occidentaux des auteurs anciens. Les Kouchites sont païens. Sédentaires, ils s'adonnent à la culture (...) Aujourd'hui, les descendants des Kouchites sont les Haratine -

appelés ici Draoua - Noirs ou Négroïdes qui forment encore une partie importante de la population des oasis dans tout le Sud Marocain..." (1982, T.I : 180-181).

L'auteur établit une parenté entre Haratin et Kouchites (les Ethiopiens des auteurs anciens) mais ne fournit pas vraiment d'éléments en faveur de ce rapprochement. Il est vrai que la démonstration et d'autant plus difficile que les Haratin, ainsi que nous l'avons déjà souligné, n'ont conservé aucune trace de ce lointain passé dans leur mémoire.

Pour l'historien africain, J. Ki-Zerbo, le Sahara était peuplé, avant la période historique, en majorité par des populations noires qui furent progressivement remplacés par des négro-méditerranéens puis par des méditerranéens blancs (1972 : 76). Ki-Zerbo formule l'hypothèse "qu'au moment où le Sahara s'est désertifié, les Noirs y étaient en majorité et déjà agriculteurs, ils en sont partis les premiers pour chercher des terrains plus humides..." (1972 : 77). Il considère les Garamantes, habitants du Fezzan, comme des négroïdes "... qui ont laissé des nécropoles immenses, dans le Sud de la Libye et au Nord du Tchad." (1972 : 88). Ce détail nous fournit une indication sur les espaces parcourus par ces populations garamantiques. Les Garamantes sont décrits comme ennemis des Ethiopiens troglodytes, lesquels sont considérés comme les ancêtres des Toubous du Tibesti. Au sujet de ces derniers, Ki-Zerbo note que "... ce sont des noirs résiduels de la préhistoire, plus ou moins isolés et métissés par l'avance berbère et arabe " (1972 : 88). Ainsi, le processus de désertification du Sahara provoque un chamboulement dans la vie des populations noires qui y étaient installées et qui pratiquaient l'élevage et l'agriculture. Cette désertification déclenche un long processus de migration de ces populations vers la vallée du Nil et le Sahel africain, laissant quelques groupes qui se fixeront autour des points d'eau. Ces groupes s'isoleront pour constituer des "résidus" de l'ancien peuplement. A l'époque protohistorique, puis historique, la descente des groupes berbères ve nus duNord provoquera un métissage et une insertion de ces autochtones qui deviendront les Haratin.

En s'appuyant sur les données relatives à l'Antiquité, G. Camps rappelle que "L'origine des populations mélanodermes du Sahara a toujours fait l'objet d'hypothèses..." (1985 : 175). G. Camps classe ces hypothèses en deux catégories : selon certains auteurs, les Haratin seraient des descendants d'esclaves, et selon d'autres, ils sont à rattacher à une ancienne population de Noirs qui seraient les autochtones. Durant l'Antiquité, le Sahara était peuplé par les Ethiopiens ancêtres des Haratin ; on trouvait de plus, les Gétules à l'ouest, les Libyens à l'est et les Garamantes au sud-est. Au sujet de ces derniers, Marcel Benabou note : " On s'est demandé si les Garamantes étaient de race noire ou blanche, car les deux opinions semblent apparaître dans les textes anciens. " (1976 : 107). Ces peuples, ajoute G. Camps "... contrôlaient les oasis déjà décrites au Ve siècle avant notre ère par Hérodote, ou des populations mélanodermes, les Ethiopiens, cultivaient les palmiers et le blé tendre." (1985 : 175). Les Aethiopes (terme grec signifiant "les

visages brûlés") de l'Antiquité, dont descendent les Haratin, forment donc un groupe installé de très longue date au Sahara.

J. Desanges écrit, pour sa part : " Si les témoignages textuels suggérant que les carthaginois pouvaient vivre au contact des Ethiopiens sont donc rares, nombreux sont les auteurs qui attestent, tout au long d'un millénaire, que des Ethiopiens vivaient à la lisière méridionale de l'Afrique du Nord, depuis les confins de l'Egypte jusqu'à l'océan Atlantique." (1985 : 169). Il ajoute que "... Les populations éthiopiennes étaient implantées sur les versants de l'Atlas saharien." (*Ibid.* : 172).

Revenons à G. Camps qui conclut : " Quant aux mélanodermes proprement sahariens, il est certain que leurs descendants, les Haratin (qui se nomment eux-mêmes en Tamahaq les Izegaghen c'est-à-dire les "rouges") ne peuvent avoir conservé fidèlement les caractères d'ailleurs multiples et imprécis des Ethiopiens". Et plus loin : "Nous optons donc en faveur de l'origine étroitement autochtone des Haratin descendants des Ethiopiens, plus ou moins métissés au cours des derniers millénaires avec des éléments blancs méditerranéens dans le nord et le centre du Sahara, et avec les négroïdes soudanais dans la partie méridionale et occidentale." (*Ibid.* : 180).

Nous avons, plusieurs fois, rencontré une explication au terme "hartani" qui s'appuie sur un découpage du mot en deux, "har" et "tani" ce qui signifierait "le libre en second". Ainsi, selon cette étymologie, le hartani (singulier de haratin) serait un homme libre mais qui viendrait en seconde position par rapport à l'homme blanc. Dans son étude sur le Tafilalt, L. Mezzine fait justice à cette explication en écrivant : " Les populations arabophones du Tafilalt emploient le terme Hartani pluriel Haratin pour désigner le noir asservi. Or ce terme n'a aucune signification dans la langue arabe ; en revanche il désigne chez les Berbères montagnards d'origine sanhadjienne... ou d'origine zénète... l'individu à peau noire *aherdan* par opposition au blanc *amazigh*. Le terme hartani employé par les populations arabophones du Tafilalt pour désigner le noir asservi n'est donc par conséquent pas un terme arabe... mais bien le nom donné à ces populations noires des oasis, par les populations berbères du S.-E. marocain, et cela bien avant l'arrivée des tribus arabes Ma'qil dans cette région." (1987 : 193).

On remarquera que pour Mezzine, le terme hartani désigne "le noir asservi". Or, ni chez les Touaregs de l'Ahaggar, ni chez les Zénètes du Gourara, le hartani n'est considéré comme esclave. L'esclave se dit "*akli*" chez les Touaregs et "*ajemj*" chez les Zénètes. L'équivalent du terme "*aherdan*" étant chez les Touaregs "azegagh" et, chez les Zénètes "asemgh", il est possible que le terme arabisé en hartani se soit diffusé et imposé dans l'ensemble du Sahara.

B- Les anciens groupes berberes

La traversée du Sahara par des groupes venus du Nord de l'Afrique est un fait ancien. A partir des gravures rupestres sur lesquelles étaient représentés des chars, H. Lhote a pu reconstituer plusieurs routes, comme celle qui permettait de relier le Fezzan au Nord du Tchad, celle qui traversait le Tassili n Ajjer et l'Ahaggar pour aboutir dans les monts de l'Aïr

ou dans l'Adrar des Ifoghas. Plus à l'ouest, on a pu reconstituer une route qui partait du sud marocain (Tafilalt), traversait l'actuel Sahara occidental et la Mauritanie.

Pour ce qui est du Twat-Gourara, les auteurs s'accordent pour considérer plusieurs vagues migratoires :

1- bien avant l'islam, ce sont des Libyco-berbères qui arrivent au Twat-Gourara ;

2- parmi eux, les Gétules identifiés dès l'Antiquité et que les historiens relient aux Zénata et aux Sanhadja ;

3- on admet aussi que des Juifs de Cyrénaïque et des Berbères (Zénètes?) dits "judaïsés" arrivent au Twat-Gourara à partir du IIe siècles après J.-C. ;

4- au VIIe siècle après J. C., les historiens signalent une nouvelle migration juive dans le Twat-Gourara ;

5- après l'islamisation du Maghreb, les Zénètes parcourent le désert jusqu'au bilad al-Sudan. Ils seraient des propagateurs de l'Ibadisme. Plusieurs "tribus" zénètes occupant les Hauts Plateaux et l'Atlas Saharien effectuent des séjours au Gourara. Certaines d'entre-elles s'y installent ;

6- au XIe siècle, la progression des Banu Hilal vers l'Ouest, provoque une autre vague de migration de Zénètes vers le Twat-Gourara ;

7- enfin, durant toute cette période, on assiste à des mouvements de Sanhaja du désert (ancêtres des Touaregs) dans cette région, mais ils semblent plutôt fréquenter le bas-Twat. Ces migrations se continuent jusqu'au XVIe siècle.

Voyons maintenant ces différents éléments dans le détail.

Les Libyco-Berbères

Plusieurs siècles avant J.-C., les Libyco-Berbères empruntent ces pistes pour se rendre au sud du Sahara. Ki-Zerbo écrit : " Les Libyco-Berbères qui sans doute exploitaient ces pistes vers les denrées précieuses du pays des Noirs (or du Rio de Oro ou du Haut-Senegal) ont du en garder très strictement le secret. " (1972 : 87). Le même auteur rappelle le récit, rapporté par Herodote, du voyage, vers le sud du Sahara, entrepris par des Libyens appelés Nasamons. Après avoir quitté leur pays de la grande Syrte, ils s'enfoncent dans le désert en empruntant vraisemblablement la piste qui menait au Tassili n Ajjer, se poursuivait par le massif de l'Ahaggar et débouchait sur le fleuve Niger en passant par l'Adrar des Ifoghas.

Lewicki retient comme probable, l'arrivée dans le Twat (Tamentit) d'une population libyco-berbère certainement partie de Libye orientale. Il écrit : "Les témoins d'une implantation très ancienne des tribus Libyco-berbères dans les oasis de l'ensemble Gourara-Touat sont, entre autres, trois inscriptions Libyco-berbères découvertes dans ces oasis, qui viennent s'ajouter à une liste de 190 inscriptions difficiles à dater, relevées par J.-C. Echallier." (1983 : 94).

Parmi ces inscriptions libyco-berbères qui, à notre connaissance, n'ont pas encore fait l'objet d'une investigation approfondie sur le terrain et d'étude sérieuse, on compte plusieurs sites au sud de Timimoun, mais aussi au nord de la sebkha à Semmuta et Tin Djellet. Ecartant l'hypothèse que ces inscriptions soient l'œuvre de Touaregs (*tifinagh*), Echallier retient l'idée que ces "écrits" aient été gravés par des gens qui habitaient le Gourara de manière permanente : " Rien ne s'oppose... à ce que nos inscriptions soient bel et bien du Berbère écrit à une époque ancienne par les populations locales elles-mêmes." (1972 : 117).

Il serait intéressant de comparer ces inscriptions du Twat-Gourara à celles qui existent dans l'Atlas saharien. Leur éventuelle similitude renforcerait l'hypothèse d'une migration des Berbères de l'Atlas saharien vers le Gourara. En plus de ces inscriptions libyco-berbères, Lewicki attribue à cette population venue de Libye, la diffusion dans cette partie du Sahara de la technique des foggara empruntée aux Libyens orientaux. Lewicki fait reculer dans le passé cette diffusion des fogarra, puisque A.G.P. Martin situait cet apport aux alentours du XIe siècle, avec l'arrivée des tribus arabes. Cet auteur reprend le manuscrit d'un lettré du Twat, al-Hadj Ahmad ben Yusef at-Tinilani selon lequel, les Arabes s'approprient les terres (du Twat-Gourara), construisent plus de mille villages et creusent ces foggara inconnues des populations qui les avaient précédés. Il est difficile d'imaginer que des nomades étaient porteurs de techniques tellement liées au mode de vie sédentaire. Nous avons là un exemple typique du "tropisme oriental" (Marouf, 1980) qui domine au Maghreb.

Lewicki n'écarte pas l'hypothèse qu'une partie de ces populations Libyco-berbères était apparentée aux Zenata, terme qui apparaîtra plus tard, sous la plume des historiens et géographes arabes médiévaux.

Gétules et Zenata

L'identification des noms des groupes pose un problème qui est lié à la rupture entre les répertoires des tribus berbères fournis par les auteurs romains et ceux qui sont l'œuvre des géographes et historiens de langue arabe. Les premiers mentionnaient les Gétules comme formant un ensemble de tribus berbères nomades et turbulentes repoussées vers le sud (sahara) par la présence romaine. Et c'est en s'appuyant sur ces écrits qu'A.G.P. Martin a identifié une période "Gétule" allant jusqu'à 100 ans après J.-C. Il leur attribue même une architecture particulière au Twat-Gourara. Dans son étude sur Massinissa, G. Camps écrit : " Les Gétules, en contact à la fois avec les Garamantes, dont il est difficile de les distinguer, avec les Ethiopiens des oasis et du Soudan, et avec leurs frères de race, Numides et Maures des pays heureux du Nord, occupaient donc les immenses steppes de la Berbérie présaharienne." (1960 : 157).

Dans son étude déjà citée sur le Sahara marocain, D. Jacques-Meunié apporte aussi quelques précisions sur ces Gétules : " On se souvient que sous le nom de Gaetuli, Gétules, l'Antiquité semble avoir englobé tous les indigènes des Hauts

Plateaux et de l'Atlas, depuis le golfe de Gabès jusqu'à l'Atlantique... Ils auraient occupé les immenses steppes de la Berbérie à la lisière du Sahara, mais leur localisation est incertaine car ils sont signalés à la fois au Maroc, en Algérie et en Tunisie (...) Gétules n'a donc pas un sens politique ni un sens ethnique puisqu'il est employé systématiquement pour désigner des populations méridionales depuis l'Océan jusqu'aux Syrtes et même au sud de la Cyrénaïque. Comme si, à partir d'une certaine lattitude, des Libyens de ces régions prenaient automatiquement ce nom." (1982, T.I. : 356).

Pour schématiser, on peut déduire que les auteurs de l'Antiquité considéraient deux grands groupes Berbères : les septentrionaux établis le long de la côte, sédentaires ou en voie de le devenir et plus ou moins soumis à l'autorité de Rome (en tout cas, en relation avec elle), et les méridionaux formés de nomades et semi-nomades occupant les Hauts Plateaux, l'Atlas saharien et peut-être même le Sahara. Ces derniers constitueraient les Gétules qui regrouperaient à la fois des Sanhadja du désert et des Zenata.

Les indications de G. Camps et de D. Jacques-Meunié nous semblent importantes en ce que le débat portant sur l'identification des Gétules aux Zénètes ou aux Sanhadja n'a peut-être pas de fondement objectif. Certains historiens comme Potiron relient les Gétules aux Sanhaja. Celui-ci écrit : "C'est une erreur que de dire que les Zénata sont les successeurs des Gétules." (1956 : 459) ; ajoutant : "Ceux-ci ont été identifiés aux Sanhadja voilés." (*Ibid.* : 472). D. Jacques-Meunié ne résiste pas à cette tentation d'établir un continuum et écrit : "Les Gétules Autololes pourraient être les ancêtres des Guezoula et des Ilalen - Berbères qui occupent aujourd'hui l'Anti-Atlas occidental et ses environs..." (1982, T.I : 167). Remarquons que les Guezoula, transcription arabe d' "Igguzulen", appartiennent selon Ibn Khaldun, aux Sanhaja, ce qui semble donner raison à Potiron. G. Camps ajoute pour sa part que "l'étymologie du mot gétule est aussi peut connue que celle des Maures ou des Numides ; elle est vraisemblablement indigène" (1960 : 157), et il propose l'hypothèse selon laquelle "le terme *gaetulus* dériverait du berbère *agadig*, dont le pluriel *Igudalem* est transcrit en arabe : *gudäla*" (*Ibid.*). Les Gudala (ou Djudala) sont, eux aussi comptés parmi les groupes de Sanhaja du désert.

Un autre auteur, N. Marouf, établit, par contre, un lien entre Gétules et Zénètes. Il écrit : "...Vers la fin de l'occupation byzantine les Gétules ont dû refluer vers leur territoire d'origine, dans le sud du pays, après avoir contribué à la lutte de résistance qui fut menée par les chefs berbères des régions sédentaires du nord. Les Zénètes (le terme "Zénata" se serait substitué, dès le IVe siècle après J.-C., au mot " Gétules", qui en est le générique), nomadisant alors dans les régions sahariennes, auraient rencontré, vers la fin du Ve siècle, une communauté juive à Tamentit." (1980 : 37). Et le même auteur ajoute : "Il est probable, qu'après les luttes qui ont pu être livrées à l'armée byzantine, précisément dans les environs de Carthage, les Gétules débarrassés d'un adversaire séculaire, ont fait cause commune avec les communautés juives ou cananéennes judaïsées, (ou berbéro-puniques judaïsées) qu'ils ont rencontrées sur leur chemin, et dont une partie les aurait suivis vers les zones sahariennes, leur pays d'origine." (1980 : 46).

Cette reconstitution instaure donc une relation d'identité entre Gétules et Zénètes. Plus, les Gétules / Zénètes sont considérés comme occupant à cette

époque le Twat, alors que les auteurs de l'Antiquité situaient les Gétules plus au nord, vers l'Atlas Saharien. Marouf se rapproche ici d'A.G.P Martin.

Enfin, N. Marouf établit un lien entre Gétules/Zénètes et communautés juives, en parlant d'un "syncrétisme initial Judéo-Zénète" (*Ibid.* : 48). A ce syncrétisme se superpose, aux alentours du VIe siècle après J.-C. "la religion talmudique proprement dite" puisque les chroniqueurs musulmans font état de la présence de synagogues au Twat, notamment à Tamentit. N. Marouf aborde ici deux questions de fond : d'une part, le lien existant entre Gétules et Zénètes et, d'autre part, l'existence de Zénètes judaïsés et d'une communauté juive talmudique au Twat-Gourara, avant l'islam.

Sur le premier aspect, il convient d'être prudent. Ainsi, le spécialiste du passé des Zénètes ibadites qu'est Lewicki écrit à propos des Libyco-berbères venus s'installer au Twat-Gourara : " Une partie de cette population, qui appartenait peut-être aux Zanata..." (1983 : 94). Si, comme le suggérait D. Jacques-Meunié, le terme de "Gétules" ne recouvre pas (pour les auteurs romains qui n'avaient pas une connaissance approfondie des populations vivant loin du *limes*) une entité précise mais un ensemble de populations berbères, on peut penser que parmi ces populations il y avait des Zénètes ou plutôt, des populations qui seront identifiées, plus tard, comme telles.

Nous verrons, plus loin, qu'il est tout à fait possible qu'avant l'islam des groupes zénètes qui nomadisaient entre le sud de la Libye et l'Atlas saharien aient pu migrer vers le Twat et le Gourara ; certains d'entre eux étant probablement liés au Judaïsme.

C- LES COMMUNAUTES JUIVES DU TWAT-GOURARA

L'existence de Berbères "judaïsés" a été notée par tous les historiens qui ont étudié le Twat-Gourara et d'autres régions sahariennes, surtout le sud du Maroc. Pour ce dernier espace, D. Jacques-Meunié admet la possibilité d'une installation, à l'époque phénicienne, de "colons issus des tribus d'Israël" (1982, T. I: 174). Il s'agirait dans ce cas d'Hébreux. A l'époque romaine, d'autres Juifs arrivent, fuyant les persécutions qui ont lieu au nord-est de l'Afrique (Egypte, Cyrénaïque, Tripolitaine, Fezzan). La troisième vague est certainement à relier aux déplacements vers l'ouest de tribus Zénètes judaïsées. Il y aurait donc eu, deux grands axes migratoires : le premier, à l'époque phénicienne, devait suivre les côtes de la Méditerranée, et par la suite surtout avec les répressions romaines dans la Cyrénaïque, on devait plutôt s'enfuir vers le sud, c'est-à-dire par la voie des oasis sahariennes.

Cette présence juive au Nord de l'Afrique est fort ancienne. P. Sebag écrit : " Que la Berbérie orientale ait accueilli, au temps du roi salomon au VIIIe, ou au lendemain de la destruction du premier temple au VIe siècle, des groupes ou des individus partageant les croyances et observant des pratiques du Judaïsme est une possibilité que l'on ne saurait exclure." (1991 : 12). Et cet auteur ajoute : " Ainsi, bien avant le début de l'ère

chrétienne, le Judaïsme s'était solidement implanté dans une Cyrénaïque aussi hellénisée que l'Egypte, et il s'était sans doute infiltré en Tripolitaine." (*Ibid.* : 15).

Ces communautés juives du Nord de l'Afrique ont été renforcées à plusieurs reprises. Ainsi, Sebag note l'arrivée de Juifs installés auparavant à Rome, après la guerre de Judée et la destruction du deuxième temple (70 après J.-C.), et aussi après les révoltes qui eurent lieu, toujours en Judée, sous Domitien et Trajan. Sous le règne de ce dernier, les Juifs d'Egypte et de Cyrénaïque se révoltent (115 à 117 après J.-C.). La répression est sévère et P. Sebag note : " Nombre de Juifs qui échappèrent à la mort furent contraints de s'enfuir dans les pays limitrophes, gagnent la Haute Egypte et l'Ethiopie, s'enfonçant dans le grand désert de Libye, et s'infiltrant, d'est en ouest, dans toute la Berbérie saharienne." (*Ibid.* : 24). Or, en Afrique romaine, Sebag rappelle qu'il y eut "très tôt d'autres Juifs que les Juifs de souche." Le Judaïsme gagne différentes communautés dont celles formées par les indigènes Puniques et Berbères. Aux colonies constituées par les Juifs originaires de Judée, s'ajoutent donc les communautés autochtones qui se convertissent au Judaïsme.

Abordant la question de la judaïsation des Berbères, P. Sebag écrit : " On a de sérieuses raisons de penser que le judaïsme commença à se répandre parmi les populations berbères des massifs montagneux et des confins du désert aux lendemains de l'insurrection des Juifs de Cyrénaïque au début du IIe siècle. La nombreuse population juive établie de longue date en ce pays était d'origine judéenne, mais les descendants... à force de vivre au milieu de populations berbères, avaient sans doute fini par se "berbériser" par leur langue et par leur manière de vivre... Nombre d'entre eux (...) purent facilement répandre leurs croyances et leurs pratiques parmi les Berbères auprès desquels ils avaient trouvé refuge. Amorcée dès cette époque, la judaïsation des Berbères se serait obscurément poursuivie du IIe au VIe siècle pour ne recevoir des persécutions byzantines qu'une nouvelle impulsion." (1991 : 35).

Malgré leur intérêt évident, ces explications fournies par P. Sebag nous paraissent loin d'épuiser cette question de la judaïsation supposée ou réelle de certaines tribus berbères. Ces derniers semblent subir passivement leur conversion à une autre religion. D'ailleurs pour cet auteur, ce processus de judaïsation des Berbères ne débouche que sur un "judaïsme élémentaire", puisque au contact des prosélytes Juifs, les Berbères ont dû se limiter à croire en un Dieu unique, à vénérer le nom de Moïse, à circoncire leurs enfants et à adopter le tabou alimentaire interdisant la consommation de la viande de porc.

Revenant sur les relations difficiles entre ces Juifs installés à l'est de l'Afrique du Nord et les Romains, J. Oliel, dans une étude récente écrit : "Entre 102 et 105, à l'époque de Trajan, les légats furent chargés de délimiter les territoires de ces tribus berbères soumises, avec l'intention de confisquer au profit des colons romains les terres de parcours des Berbères nomades qu'on voulait refouler vers le désert. Ceux-ci, dont certains étaient probablement judaïsés, firent cause commune avec leurs alliés juifs, que les romains persécutaient pour des motifs religieux." (1994 : 16).

Le soulèvement contre les Romains qui a lieu en 115 est attribué par Sebag aux seuls Juifs. L'approche d'Oliel nous paraît plus objective, en ce

qu'elle combine la répression par les Romains à la fois de la religion judaïque et des tribus berbères dont ils cherchent à s'approprier les terres en vue de leur colonisation. Oliel parle ainsi de judéo-berbères qui après avoir repoussé, dans un premier temps, l'armée romaine, se voient durement réprimés. Il ajoute : " Les survivants, Juifs ou Berbères, fuyant la Cyrénaïque, se dispersèrent vers l'est et l'ouest pour se réfugier en Egypte ou en Afrique du Nord où des colonies s'étaient implantées. A partir de 118, certains Juifs nomades de Cyrénaïque trouvèrent asile... avec leurs compagnons berbères, chez les populations gétules dont les colonies, sans doute déjà formées, étaient installées au Mzab et au Touat : les premières arrivées des Juifs et des Berbères cyrénéens dans les régions sahariennes datent de 132-135." (1994 : 17).

En plus de ces arrivées, dans le Twat, de groupes de Juifs et de Berbères judaïsés partis de Cyrénaïque au IIe siècle après J.-C., Oliel note deux autres migrations, celle qui a lieu à la fin du IIIe siècle et formée par des Juifs syriens transitant par la Cyrénaïque et une autre, à partir du VIIe siècle, qui proviendrait, elle, de deux espaces. Il s'agit d'abord, de Juifs installés dans la péninsule ibérique et ensuite, de Juifs arrivés en Afrique du Nord dans le sillage de la vague d'islamisation. Au sujet de ces Juifs venus de la péninsule arabique, J. Oliel écrit : "En grande partie cultivateurs, ils avaient développé les oasis de la côte occidentale de l'Arabie ; d'autres, commerçants pour la plupart, vivaient à Yathrib, où leur présence est attestée depuis des siècles par les historiens de la période pré-islamique." (*Ibid.* : 18).

S'appuyant notamment sur les données fournies par A.G.P. Martin, Oliel signale qu'au premier siècle de l'ère chrétienne, des colonies juives fondent les ksour de Takhfift et Tamaseght dans le Twat, puis de Tamentit et Tasfawt, en 517. Nous n'avons malheureusement pas de données aussi précises pour le Gourara. Le mode de vie de ces Juifs et Berbères judaïsés arrivés au Twat-Gourara devait combiner l'agriculture et le nomadisme avec, vraisemblablement, une tendance poussée vers la sédentarisation. En excluant de ses développements, l'existence plus que probable des ancêtres des haratin qui, dans le Twat-Gourara, entre autres régions, cultivaient déjà leurs anciennes palmeraies, et en établissant une contemporanéïté entre l'introduction du chameau et celle du palmier-dattier aux Ve-VIe siècles, Oliel nous paraît souscrire au tropisme oriental qui accompagne décidément beaucoup de recherches sur le Maghreb. Oliel écrit : " L'un et l'autre viennent de l'Orient : le chameau... originaire d'Arabie a pénétré dans l'Afrique saharienne, sans doute à l'occasion de l'arrivée des Zénètes ; le palmier-dattier pourrait avoir été importé de Mésopotamie par des Irakiens (juifs?) immigrés au Touat au cours des Ve et VIe siècles." (*Ibid.* : 22).

Nous avons vu plus haut, avec G. Camps, que le palmier existait cinq siècles avant J.-C., dans les oasis cultivées par les Ethiopiens ancêtres des Haratin. Quant à l'introduction du chameau en Afrique du Nord et au Sahara, plusieurs hypothèses ont été avancées sur ce point. R. T. Wilson, dans sa synthèse (1984), en recense trois. Selon la première analyse, cet

animal a toujours été présent dans ces contrées. Le chameau domestique essentiel aux nomades serait le descendant direct du chameau sauvage présent au Sahara dès le Pléistocène. Les tenants de la seconde hypothèse penchent plutôt vers une introduction, avant l'arrivée des Romains, du chameau qui serait venu de l'est. Cette introduction se serait faite selon deux axes : le long du littoral méditerranéen et/ou par le sud, le long d'une voie reliant les massifs montagneux du Darfour, de l'Ennedi, du Tibesti, de l'Aïr et de l'Ahaggar. Ces deux voies ont pu être utilisées séparément ou de manière concomitante. Enfin, la troisième hypothèse relie directement l'introduction du chameau en Afrique du Nord, depuis l'Egypte ou la Syrie, à l'arrivée des Romains. Comme on le voit, cette question importante (puisque les groupes nomades ont pu sillonner le désert) est aussi très complexe et ne saurait être tranchée de manière aussi rapide. De même, on ne peut mettre en relation directe cette "introduction" du chameau au Sahara avec l' "arrivée" des Zénètes puisque là aussi, il faudrait situer exactement cette venue d'un nouveau groupe ; si tant est que l'on puisse démontrer que les Zénètes viennent d'ailleurs. Dans ses reconstructions, Oliel semble penser que cette partie du Sahara (le Twat) était inhabitée jusqu'à l'arrivée de ces groupes de Juifs et de Berbères judaïsés. Nous avons vu qu'il ne fallait pas sous-estimer la présence plus que probable de Haratin dans un certain nombre d'oasis. Certains de ces Haratin en viendront, d'ailleurs, à accepter la nouvelle religion juive qui se propage dans la région. C'est en tout cas ce qu'affirment certaines traditions recueillies au Gourara. Malheureusement, l'étude de ce processus de judaïsation des Berbères et des Haratin ne peut, vu l'absence de documents et le tabou qui entoure le sujet, être abordé de manière sérieuse.

Après avoir rappelé que les auteurs musulmans du Moyen-Age n'établissaient pas de différence entre appartenance ethnique et religion, l'essentiel étant pour eux le fait religieux, Echallier écrit : "En fait, il est beaucoup plus vraisemblable de penser qu'il s'agissait de berbères Judaïsés mais peut-être pas hébraïsés. On doit constater en effet qu'un seul document épigraphique rédigé en hébreux a été retrouvé, alors que les gravures libyco-berbères sont nombreuses..." (1972 : 15).

Partant d'une distinction radicale entre Juifs et non Juifs, les auteurs arabes et musulmans ainsi que les Berbères lettrés eux-mêmes ont vraisemblablement contribué à établir une différence essentielle entre Berbères judaïsés et islamisés. La contrainte exercée par la religion et le type de classement des groupes humains qui s'impose produisent une situation dans laquelle il devient impensable d'affirmer en même temps son appartenance au groupe ethno-culturel berbère et au judaïsme. Et même lorsque les petites communautés de Berbères judaïsés s'islamiseront aux XVIe-XVIIe siècles, ils resteront toujours les "autres" cantonnés dans leur statut de Mhajriya c'est-à-dire d' "émigrés" sur le plan religieux. Ce

phénomène d'exclusion est certainement apparu relativement tard, avec les développements dans le Twat-Gourara de l'orthodoxie musulmane qui a dû se prolonger durant des siècles.

Nous devons noter que les tribus arabes, installées dès le XIIe siècle dans cette région, ont dû aussi considérer ces petites communautés de Berbères judaïsés essentiellement à partir du critère religieux. Il n'en a peut-être pas toujours été ainsi puisque l'on note que les Zénètes ibadites coopéraient souvent avec les Juifs du Twat-Gourara dans leurs activités commerciales.

Nous verrons plus loin que les groupes de Zénètes musulmans, certainement ibadites, s'installent très souvent, lors de leur arrivée au Gourara, à côté de sites habités par des communautés juives dont la présence est plus ancienne.

D- LES ZENETES

A partir de généalogies mythiques, Ibn Khaldun classe les Berbères en deux grands groupes appelés Sanhaja et Zenata. Les premiers sont dits appartenir aux Branis (ou Beranes) et les seconds aux Butr. Ibn Khaldun écrit : " Les hommes versés dans la science des généalogies s'accordent à rattacher toutes les branches de ce peuple à deux grandes souches : celle de Bernes et celle de Madghis. Comme ce dernier était surnommé El Abter, on appela ses descendants El Botr, de même que l'on désigne par le nom de Beranès les familles qui tirent leur origine de Bernès." (ibn Khaldun, T.I : 168).

Sans entrer dans le détail des affirmations avancées sur la question de l'origine des Berbères (voir sur ce point la synthèse de G. Camps, 1980), rappelons rapidement les positions d'Ibn Khaldun. Passant en revue les généalogistes et chroniqueurs qui l'ont précédé, Ibn Khaldun dresse un tableau des différentes origines avancées par ces derniers. Pour certains, ils viendraient de Palestine et constitueraient une partie du peuple de Goliath ; pour d'autres, ils seraient venus en Afrique du Nord sur ordre d'an-Nôman fils de Himyar Ibn Sebaâ. Les noms des groupes berbères cités sont : les Lamtuna, Massufa, Haskura, Sanhaja, Lamta, Heilana et Zenata dont l'ancêtre Adjana se serait établi près de l'oued Chelif au Maghreb central. Pour d'autres auteurs, les Berbères seraient un mélange de Cananéens et d'Amalécites ; ou encore des descendants de Cham fils de Noé. Les Berbères seraient issus d'un rassemblement de diverses tribus issues des Himyarites, Modérites, Coptes, Amalécites, Cananéens et Koraychites qui s'étaient réunies en Syrie. Leur expulsion de cet espace est liée à plusieurs noms : David, Josué, Ifrikos ou encore un des rois Tobba. Toutes ces approches font donc venir les Berbères du Moyen Orient. La migration se serait effectuée par l'Egypte et la Libye.

Ibn Khaldun rejette toutes ces positions : " Sachez maintenant que toutes ces hypothèses sont erronées". Il s'appuie sur un argument simple et solide : "Une

nation comme celle des Berbères, formée d'une foule de peuples et remplissant une partie considérable de la terre, n'a pas pu y être transportée d'un autre endroit... Depuis une longue suite de siècles avant l'islamisme, les Berbères ont été connus comme habitants du pays et des régions qui leur appartiennent de nos jours, et ils s'y distinguent encore aux marques spécifiques qui les ont toujours fait connaître." (T.I : 183).

Concernant le cas plus précis des Zénètes, Ibn Khaldun écrit : Quant à l'opinion des généalogistes zénatiens qui supposent que les Zenata descendent de Himyer, elle est repoussée par les deux grands rapporteurs de traditions historiques, Abou-Omar-Ibn-Abd-el-Berr et Abou-Mohammed-Ibn-Hazm. Celui-ci dit : " Les Himyérites ne se sont jamais rendus en Maghreb que dans les récits mensongers des historiens yéménites "" (T. III. : 183) ; et il ajoute : " En voulant rattacher leur nation aux Himyérites, les généalogistes zénatiens ont eu pour motif le désir de répudier toute liaison avec la souche berbère..." (T.III : 183). Il explique ce besoin de différenciation par le statut de dominés des groupes berbères : "... de nos jours, le nom de berbère est devenu le synonyme de contribuable..." (T.III : 184). A cette cause, Ibn Khaldun en ajoute une autre : " L'honneur d'appartenir à la nation arabe... Les Zenata devaient nécessairement se complaire à lier parenté avec une telle race, et leurs généalogistes ont arrangé la fable de leur mieux." (*Ibid.* : 184). Reste enfin, le besoin de se rattacher à une race qui a "... la gloire de pouvoir compter des Prophètes au nombre de ses membres." Au sujet de cet argument, Ibn Khaldun tranche en citant un passage du Coran : " Cela est une faveur que Dieu accorde à qui il veut". Nous nous sommes attardés sur cette question pour montrer à quel point la démarche rationnelle qu'Ibn Khaldun appliquait pouvait lui permettre de parvenir à une rupture avec les élaborations mythiques produites par les Berbères eux-mêmes et, en les dépassant, arriver à saisir les motivations idéologiques qui les sous-tendaient.

Sur le terme même de "Zenata", Ibn Khaldun écrit : "... il faut savoir que *Zenata* dérive de *Djana*, nom propre qui désigne l'ancêtre de cette tribu... Or, quand ce peuple veut convertir un nom propre en nom générique, ils lui ajoutent un *t* à la fin ; de cette manière ils ont formé *Djanat*..."(T.III : 190). Ibn Khaldun poursuit sa démonstration en montrant qu'à ce nom qui est au singulier, les Berbères ajoutent un "n" final qui est la marque du pluriel, ce qui donne " Djanaten". En fait, pour être plus complet, il faudrait ajouter un " i " initial ce qui donne : "Idjanaten". Remarquons la similitude entre cette étymologie fournie par Ibn Khaldun et celle proposée par Ibn Hammad, né près de la Qal'a des Banu Hammad en 1150 et mort à Algésiras, en 1230. Ce dernier écrit : "Banu Djana, que les Berbères appellent Adjana, autrement dit Zanat d'où vient le nom de Zanata." (cité par Cuoq, 1975 : 181-182). Notons, par ailleurs, que Cuoq suggère un rapprochement entre le terme "Djana" et les termes "iggen" ou "ijjen" qui signifient "un" en Berbère.

L'arabisation du nom berbère Idjanaten donne Zanata selon un processus que décrit Ibn Khaldun : " Le *dj* de ce mot ne se prononce pas à la manière arabe, il représente un son qui tient le milieu entre le *dj* et le *ch* et auquel l'oreille aperçoit une espèce

de sifflement. Les Arabes ont remplacé ce son par celui du *z*, à cause de l'analogie qui existe entre l'articulation du *z* et celui du *ch* ; ainsi de Djanat ils ont fait Zanat. Sous cette forme, c'est un nom collectif ; pour en faire un patronymique, on y ajoute un a ; ensuite comme ce mot est d'un usage très fréquent, on supprime l'*a* long qui suit le *z*, afin d'en alléger la prononciation." (*Ibid.* : 190).

Dans une étude récente, A. Sadki propose, en s'appuyant sur une interprétation linguistique, les hypothèses suivantes au sujet du terme zenata. Dans la première hypothèse, Iznatn (sing. aznat) est décomposé en *azn* qui signifie "expédier, envoyer" et *attn* dont le sens est "brebis". L'assemblage des deux termes donnerait donc "aznat/iznatn" qui signifierait "ceux qui envoient leurs brebis aux pâturages, ceux dont l'activité essentielle est l'élevage nomadisant". La seconde hypothèse s'appuie sur la décomposition du terme en *azn=ezen=ehen* (tente) et *attn* (être accru), ce qui donne le sens suivant : "... tentes nombreuses, campements importants". Ce qui implique, ajoute Sadki, "... que les Iznatn sont des éleveurs nomadisants. (1987 : 140-141).

Contrairement à certains auteurs (influencés par les thèses d'E.F. Gautier) qui considèrent comme récente l'arrivée des Zénètes en Afrique du Nord (au moment de la présence romaine), Ibn Khaldun écrit : " L'histoire des Zenata en Ifrîkïa et en Maghreb commença immédiatement après l'apparition de la race berbère en ces pays, c'est-à-dire dans un siècle tellement reculé que Dieu seul peut en savoir l'époque" (T. III : 190). Et il leur attribue l'espace suivant : " Les Zenata habitent le pays qui s'étend depuis Tripoli jusqu'au Molouïa et renferme le mont Auras, le Zab et les régions au sud de Tlemcen..." (*Ibid.* : 191). Mais comment s'est effectué l'occupation de cet espace ? Quelles ont été les relations entre les différents groupes berbères au nord comme au sud de l'Afrique du Nord ? Dans la suite de son ouvrage, Ibn Khaldun revient sur le conflit entre Sanhaja et Zenata. Il écrit : " Quand les Ketama et les Sanhaja repoussèrent les Zenata dans le Maghreb-el-Acsa, toutes les tribus descendues de Ouacîn se réunirent dans le territoire situé entre le Za et la Molouïa. Elles se multiplièrent alors et poussèrent de nouvelles ramifications dans le Désert, au Sud des deux Maghrebs, et même jusque dans le Zab et les Déserts de l'Ifrîkïa qui en sont voisins. Cela leur était très facile, car les Arabes nomades ne commencèrent à parcourir ces régions que dans le cinquième siècle de l'Hégire. Cette race zénatienne ne sortit pas des contrées que nous venons d'indiquer, et s'étant développée dans son orgueil, elle montra un dédain superbe pour les autres peuples. Leur principal moyen de subsistance consistait dans le produit de leurs troupeaux..." (T.III : 305). L'occupation par les Zénètes des espaces situés au sud du Tell, c'est-à-dire les Hauts Plateaux et l'Atlas saharien, est donc, selon Ibn Khaldun le produit d'un conflit avec les tribus sanhajiennes. Avant ce conflit, les Zénètes se situaient donc plus au Nord et devaient vivre en contact avec les Sanhaja. Ibn Khaldun ne nous dit pas si après leur refoulement vers le sud, les Zénètes ont eu des contacts avec des groupes qui y étaient avant eux. La défaite des Zénètes est due à la supériorité des groupes sanhaja, entre autres les Kutama, Hawwara...

Les Zénètes, selon Ibn Khaldun, ont comme habitat la tente et, tout en pratiquant l'élevage du chameau, ils possèdent des chevaux qu'ils utilisent

comme montures, ils pratiquent la transhumance en passant l'été dans le Tell et l'hiver au désert. La relation complémentaire entre nomades dela steppe et du nord du Sahara et les paysans du Tell semble avoir été perturbée au moment de la colonisation romaine. Ainsi, Benabou écrit : « Car si jusqu'à l'époque des Sévères, la politique romaine est de refouler vers le sud et l'ouest les nomades et de donner à la vie sédentaire les terres confisquées, elle a par la suite tenté de modifier aussi la vie des montagnes, de même qu'elle a essayé de briser la solidarité du Saharien et du Tellien, elle a tenté de couper le montagnard de son exutoire naturel, la plaine. » (1976 : 71-72. Voir aussi : 83-84 et 105-110). Il nous semble que l'on peut se demander si ces tribus « refoulées » vers le sud et l'ouest n'appartenaient pas à cet ensemble zénète, bien que ce terme n'apparaisse dans aucun écrit de cette époque. Dans ce sens, on peut accepter la leçon d'Ibn Khaldun qui situe l'existence des Zénètes en Afrique du Nord loin dans le passé et les considère comme autochtones au même titre que les Sanhaja.

Or, dans quelques études récentes, certains spécialistes ont tendance à considérer les Zénètes comme des nomades arrivés tardivement dans cet espace. Deux questions sont posées à leur sujet : quand a débuté cette migration des Zénètes et, dans quel sens s'est-elle effectuée ?

Les réponses que fournit, par exemple G. Camps, nous paraissent assez contradictoires. Il écrit, par exemple : " Au cours même de la domination romaine, puis vandale et byzantine, nous devinons de longs glissements de tribus plus ou moins turbulentes à l'extérieur du *limes* romain puis dans les terres même de ce qu'avait été l'empire." (1981 : 29). L'auteur semble s'appuyer, ici, sur l'exemple des Lawata (les Levathae des auteurs de l'Antiquité) situés, au Ve siècle, en Tripolitaine et présents au moyen âge entre l'Aurès et l'Ouarsenis. A ne s'en tenir qu'aux groupes cités par les auteurs romains puis arabes, ne risque-t-on pas de continuer à exclure des mouvements plus complexes qui n'ont malheureusement pas été fixés par écrit, tout simplement parce que ceux qui écrivaient (et qui étaient, faut-il le rappeler, tous plus ou moins extérieurs aux populations autochtones) n'en avaient pas connaissance ? D'ailleurs, pour revenir à Camps, il s'agit plutôt d'une hypothèse sur une migration. Dans une autre étude, publiée une année avant, il était beaucoup plus affirmatif : " Apparition, à la fin du Ve siècle, des groupes chameliers, des nomades zénètes, ces Néoberbères qui vinrent s'enfoncer comme un coin dans la masse des Paléoberbères Sanhaja descendants des Numides, des Maures et des Gétules de l'Antiquité, les séparant en deux masses principales, les sédentaires montagnards du Nord et à l'est, les grands nomades au Sahara central et occidental Lemtouna et Touaregs." (1982 : 66). Camps semble reprendre, ici, la thèse d'E. F. Gautier sur l'irruption brutale des Zénètes chameliers venant de l'Est et en tous points opposés aux Sanhaja autochtones. Cette thèse classe les Zénètes dans la liste des peuples étrangers envahissant l'Afrique du Nord ou mieux, une arrivée qui préfigure celle des Arabes. Ainsi, Camps écrit : " Les troubles provoqués par l'irruption zénète s'ajoutant aux convulsions politiques, religieuses et économiques que subirent les provinces d'Afrique, favorisèrent grandement les entreprises conquérantes des Arabes. Quatre siècles

plus tard, les successions des invasions bédouines, des Beni Hilal, Solaym, Maqil, ne sont, elles aussi, que des moments retenus par l'histoire parce qu'elles eurent des conséquences catastrophiques, d'un vaste mouvement qui débuta une dizaine de millénaires plus tôt." (1981 : 29-30).

La présence des Zénètes en Afrique du Nord est-elle le résultat d'une irruption brutale ou d'une infiltration progressive ? En fait, ne s'agit-il pas d'un faux débat ? Car si nous revenons à Ibn Khaldun, on ne peut qu'admettre le fait que la présence des Zénètes en Afrique du Nord est tout aussi ancienne que celle des Sanhaja, si tant est que cette distinction ait un sens autre que mythique. En prenant cette distinction à la lettre, les chercheurs (surtout Gautier) ont progressivement établi des différences radicales s'appuyant sur le mode de vie, l'espace occupé, l'habitat (maisons à tuiles des Sanhaja opposées à celles, en terrasses, des Zénètes) et même la langue, puisque celle des Zénètes "... se distingue assez nettement de celle des groupes plus anciens que l'on pourrait nommer Paléoberbères." (Camps, 1981 : 30).

Dans les Hauts Plateaux et les déserts où les Zénètes se retirent, ils s'accroissent lentement et attendent le moment venu pour reprendre position dans le Tell et fonder leurs dynasties.

Résumant les rapports que les Zénètes entretiennent avec leur langue, ainsi qu'avec leur identité et leur histoire, Ibn Khaldun écrit : " Leurs guerres avec les autres tribus, leurs contestations avec les peuples et royaumes voisins, leurs expéditions victorieuses contre les souverains furent signalées par des batailles et des combats que l'on ne peut indiquer avec précision, vu le peu de soin qu'ils ont mis à en conserver les détails. La cause de cette négligence fut le grand progrès que fit l'emploi de la langue et de l'écriture arabes à la suite du triomphe de l'islamisme : elles finirent par prévaloir à la cour des princes indigènes et, pour cette raison, la langue berbère ne sortit point de sa rudesse primitive. Aussi, dans les temps anciens, la race zénatienne n'eut jamais un roi qui ait encouragé les écrivains à recueillir avec soin et à enregistrer l'histoire de sa nation ; elle ne connut point les beaux monuments que possèdent les habitants des villes et du littoral, parce qu'elle n'eut pas de liaisons avec eux. Vivant au fond du Désert pour éviter la domination des étrangers, elle négligea le soin de sa propre histoire, au point d'en laisser tomber une grande partie dans l'oubli. Même quand elle eut fondé des royaumes, elle ne nous en conserva que de vagues renseignements : indications que l'historien intelligent recherche partout ; bien heureux encore quand il peut en suivre les traces, afin de les tirer de l'abandon où on les avait laissées." (T.III : 305-306).

Cette réflexion critique d'Ibn Khaldun nous paraît dépasser le cas des Zénètes pour s'étendre à l'ensemble des Berbères qui se sont effectivement très peu intéressés à la fixation de leur passé par écrit. Mais Ibn Khaldun semble insister ici sur le caractère bédouin des Zénètes. En se retirant dans le désert et en coupant leurs relations avec les citadins, ils régressent et deviennent oublieux de leur propre passé. La supériorité de l'islam et de la langue arabe les amènent à s'acculturer profondément et à délaisser leur propre langue et leur identité. Cette déperdition est en fait imputée à ceux qui commandent puisqu'ils n'ont jamais éprouvé le besoin d'inciter les lettrés à l'écriture de l'histoire. Cette dernière est donc explicitement reliée au

pouvoir par Ibn Khaldun dont la pensée est focalisée sur ces instruments du pouvoir central que sont l'écriture, la culture savante et les monuments.

Les Zénètes ne sont cependant pas tous acquis au mode de vie nomade. Ibn Khaldun écrit en effet : " On les trouve dans les pays des dattiers depuis Ghadams jusqu'au Sous-el-Acsa, et l'on peut même dire qu'ils forment à peu près toute la population des villages situés dans les régions dactylifères du Désert." (T.III : 179). Mais cette population de sédentaires villageois, habitant dans les oasis sahariennes ne constitue qu'une petite partie de l'élément zénète. La grande majorité d'entre eux nomadise au Maghreb central qui prend même, écrit Ibn Khaldun, le nom de "pays des Zénètes". Ce serait donc une erreur de considérer l'ensemble des Zénètes comme nomades, puisqu'une partie d'entre eux est sédentarisée depuis des temps reculés dans les villages de l'Atlas saharien et les oasis du désert dont ils sont les fondateurs.

Sur cette relation entre Zénètes et Arabes, Potiron écrit : " La disparition complète de ces Zanata, qui couvraient au XIIIe siècle le quart de l'Afrique du Nord, est un des faits humains les plus extraordinaires qu'ait connu le Maghreb. La similitude de vie et de domaine amène une arabisation rapide, accélérée par le désir des Zanata de s'anoblir, de paraître arabes..." (1956 : 465). On rejoint ainsi le constat dressé par Ibn Khaldun plus haut.

Au Gourara, le repli des Zénètes sur eux-mêmes leur permet de conserver leurs langue et culture, mais leur mémoire collective n'a pas retenu leur ancienne histoire.

E- LES NOMADES ARABES

Au XIe siècle, les nomades hilaliens chassés d'Egypte par les Fatimides installés au Caire (voir Ibn Khaldun, t. I : 32-34), traversent le Maghreb en passant par l'Ifriqiyya, le Zab et les Hauts Plateaux (voir à ce sujet les études récentes d'A. Romey, 1983 et de Y. Nacib, 1986). Ils se heurtent à une armée sanhajienne composée de troupes commandées par al-Mu'iz auxquelles s'ajoutent une armée envoyée par Bulugin depuis la Qalâa des Banu Hammad et, selon Ibn Khaldun, des guerriers zénètes nomades appartenant au groupe des Maghrawa. Ces Zénètes répondent à la demande d'aide que leur avait faite al-Mu'iz. Mais ce dernier est battu par les Riyah arabes qui poursuivent donc leur chemin. S'ouvre alors une longue période durant laquelle les souverains berbères chercheront à neutraliser la force constituée par ces tribus arabes et à les utiliser contre leurs rivaux berbères. Une période ponctuée d'alliances et de renversements d'alliances qui amènera les tribus arabes à étendre progressivement leur influence sur de vastes espaces allant de l'Ifriqiyya à la Muluya.

Il faudrait pouvoir distinguer entre tribus arabes hilaliennes ayant quitté le désert du Saïd égyptien au XIe siècle et les nomades zénètes qui seront

amenés à partager l'espace avec les nouveaux venus et qui s'arabiseront progressivement, mais la mémoire de ces derniers n'a conservé aucune donnée sur le processus de leur arabisation et sur leur identité tribale antérieure. Les nomades arabes arrivent au Twat-Gourara aux environs des XIIIe-XIVe siècles. Il est nécessaire, cependant, de remarquer que des groupes arabes plus restreints sont signalés dans cette région bien avant. Ainsi, on note la présence, dans le bas-Twat, de Gduâ venus du Saïd égyptien et, de Boramik partis de Baghdad à l'époque du Khalife Harun al-Rashid. Il est probable que d'autres familles parties du Moyen-Orient, pour des raisons diverses, ont transité ou qu'elles se sont installées dans cet espace. Il reste que cette période joue un rôle majeur, puisque à partir de ce moment les nomades arabes interviennent dans les affaires des ksouriens. Si l'on suit, sur ce point encore Ibn Khaldun, il semble qu'au moment où arrivent les nomades arabes, certains des groupes zénètes qui nomadisaient entre l'Atlas saharien et le Sahara effectuent une remontée vers le nord pour y fonder des dynasties. Il écrit : " Lorsque les Zenata s'emparèrent du Maghreb et occupèrent les villes, leurs anciens alliés, les Makil, restèrent seuls dans le Désert, et s'y étant multipliés d'une manière vraiment extraordinaire, ils soumirent les bourgades que ce peuple berbère y avait construites. De cette manière ils devinrent maîtres des *Cosour* de Sous, du côté de l'occident, et de ceux de Touat, de Bouda, de Tementît, de Regan, de Teçabît et de Tîgourarîne, du côté de l'Orient. Chacun de ces lieux forme un séjour à part et possède de nombreux bourgs, des dattiers et des eaux courantes. La population de ces localités se composait principalement de Zenata, et dans chacune d'elles l'on se disputait le commandement par l'intrigue et par les armes. En poussant vers ce côté leurs expéditions nomades, les Makil y établirent leur autorité et imposèrent aux habitants un tribut et des contributions dont ils se firent un revenu et un moyen d'agrandir leur puissance." (T.I : 116-117).

A partir des écrits d'Ibn Khaldun nous retrouvons les traces de trois tribus de nomades arabes au Gourara, à savoir : les Maâqil, les Dawi 'Obayd Allah et les Beni Amer. Probablement issues de ces groupes, nous retrouvons actuellement au Gourara, deux autres tribus citées par Ibn Khaldun, les Metarfa et les Meharza. D'autres groupes arabes existent au Gourara, mais il n'est pas possible de les situer par rapport aux tribus citées plus haut.

Parmi les tribus arabes arrivées au Maghreb, les Riyah sont les premiers à se heurter aux Sanhaja en Ifriqiya. Les Riyah forment avec les Zoghba et les Athbaj, le groupe des Banu Hilal. Alors que les Riyah s'arrêtent en Ifriqiyya, les Zoghba se dirigent vers le Maghreb central et les Athbaj prennent position auprès de la Qalaâ des Banu Hammad. Par la suite, les Sulaym qui étaient près de Barka et Tripoli arrivèrent en Ifriqiyya d'où ils repoussent les Riyah vers l'ouest. Bientôt, l'est du Maghreb central voit une concentration d'Athbaj et de Riyah qui occuperont l'espace compris entre le Zab et Msila. Une autre branche des Banu Hilal, les Beni Amer, pousse ses déplacements vers l'ouest et parvient au sud de Tlemcen. Léon l'Africain

décrit ces Beni Amer comme nomadisant entre les confins du royaume de Tlemcen et le désert de Tigurarin. Il ajoute : " Ils sont stipendiés par le roi de Tlemcen. Ce sont des hommes d'une grande bravoure et très riches." (1981, T.I : 29).

Si les sédentaires berbères des ksour de l'Atlas saharien gardent jusqu'à présent le souvenir de ces Beni Amer dont on dit qu'ils furent chassés de cet espace, par un saint, au XVIIe siècle vers le Tell ; les ksouriens du Gourara ont oublié leur ancienne présence. Pourtant, selon Léon l'Africain (T.II : 437), les Beni Amer imposent un tribut aux ksouriens du Gourara. Alors que les Beni Amer sont honnis des souverains de Tlemcen, une branche des Zoghba, les Suwayd passent pour avoir été des alliés des Ziyyanides. Les Maâqil sont, eux, alliés des Merinides. Ces Maâqil paraissaient tellement faibles lors de leur entrée au Maghreb qu'ils se rattachent, nous dit Ibn Khaldun, aux Banu Hilal. Il ajoute : "... (Ils) se fixèrent sur l'extrême limite du pays habité par leurs protecteurs. Ils occupèrent ainsi la région qui s'étend depuis le Molouïa jusqu'aux sables de Tafilelt. Etablis dans le Désert occidental et devenus voisins des Zenata, ils se multiplièrent au point de peupler les plaines et les solitudes du Maghreb-el-Acsa." (T.I : 116). Comme nous l'avons vu plus haut, les Maâqil vont devenir maîtres des ksour situés entre le Sous et le Tigurarin. Ces Maâqil se divisent en plusieurs fractions. Dans le Sous se maintiennent les Awlad Mokhtar. Dans le Draâ se trouvent les Dawi Mansur qui sont alliés des Zénètes et soutenus par un ensemble de tribus confédérées, les Ahlaf. Ces derniers s'étendent du Draâ jusqu'à la Muluya et on retrouvera certains d'entre eux dans les ksour de l'Atlas saharien (Monts des Ksour). Enfin, les Dawi 'Obayd Allah se tiennent au Maghreb central. A leur sujet, Ibn Khaldun écrit : "... (Ils) demeurent à côté des Beni Amer, tribu zoghbienne, et reconnaissent l'autorité des Beni Abd-el-Ouad, dynastie zenatienne. Le territoire qu'ils occupent (dans le Tell) s'étend de Tlemcen à Oudjda, et de là jusqu'à l'embouchure du Molouïa, puis, vers le midi, jusqu'à la source du Za. Quand ils entrent dans le Désert, ils poussent jusqu'aux bourgades de Touat et Tamentît ; mais, quelquefois, ils font un détour à gauche pour atteindre Teçabit et Tîgourarîn. Tous ces endroits servent de point de départ aux caravanes qui se rendent en Soudan" (T.I : 120).

Parmi les Dawi 'Obayd Allah, on compte plusieurs fractions dont les Kharaj et les Hadaj. Des premiers, Léon l'Africain écrit : "Ces Arabes habitent le désert des Beni Gomi et de Figuig. Ils possèdent beaucoup de terrains de culture en Numidie. Ils reçoivent des subsides du roi de Tlemcen, qui s'efforce presque continuellement à les amener à une existence pacifique et honnête ; parce que ce sont des brigands qui assassinent presque tous ceux qu'ils peuvent attraper... L'été, ils ont coutume de transporter leurs campements dans les environs de Tlemcen." (T.I : 33). Comme on le voit, les Kharaj qui se tiennent dans le désert des Beni Goumi dont le pôle est le ksar de Taghit situé à l'Ouest du Gourara (près de Béchar) sont l'objet d'une attention particulière de la part des Ziyyanides de Tlemcen. Cette attention est certainement liée au fait qu'ils occupent un espace sensible, au sud-est du Tafilalt. L'autre branche des Kharaj, les Metarfa, est mentionnée par Ibn Khaldun (T.I : 122) qui ne donne aucune indication sur leur territoire. Or, on trouve au sud du Gourara, au-dessus de Tsabit un ksar qui porte leur nom et

qui pourrait bien être l'endroit où ces nomades se sont fixés. Au Nord du Gourara, se trouvent les Meharza qui se sont sédentarisés depuis trois siècles environ autour des habitats en ruine du Tinerkouk qui appartenaient, jadis, aux Zénètes. Ces Meharza ignorent tout lien avec ces anciennes tribus arabes citées par Ibn Khaldun et Léon l'Africain. Pourtant, on trouve chez Ibn Khaldun (T.I : 104), un certain Mahrez Ibn Hamza Ibn 'Obayd Ibn Hamid Ibn Amer. Si ce Mahrez est bien l'ancêtre (oublié) des Meharza, nous aurions là une fraction de ces Beni Amer de l'Atlas saharien qui venaient nomadiser dans le Meguiden, et qui a fini par se fixer au Gourara.

Les autres tribus arabes sédentarisées dans les ksour du Gourara sont les Awlad Talha, A. Yaïch, A. Ayach, A. Mahmud, A. Muhammad et un grand nombre d'autres tribus dont les Khenafsa. Sur ces derniers, nous disposons d'un extrait d'une chronique du Twat citée par A.G.P. Martin qui écrit : " Ces tribus qui se trouvaient dans l'Oued-Meguiden, étaient en état d'hostilité avec les autres tribus de l'Oued (...) lorsque arriva le Pôle, le Pur, Sidi El-Hadj Bou-Hafs. Les tribus invoquèrent son intervention. Il les convoqua toutes au Haci-Bou-Khenafis, à l'est d'El-Aggaïa, et il les réconcilia. Les O. Hoceïn, les Douacen, les O. Atïa, les O. Slimane, les O. El-Hadj Ali et les O. Brahim vinrent camper tous autour du saint, et quand celui-ci partit au pèlerinage, ils continuèrent à camper autour du puits de Bou-Khenafis : on prit ainsi l'habitude de les dénommer, d'après ce puits, les Khenafsa, c'est-à-dire "ceux qui sont vers Bou-Khenafis". C'est de cette époque que ces Arabes sont devenus les serviteurs religieux de Sidi El-Hadj Bou-Hafs. Depuis lors, ces tribus ont quitté cette région pour venir s'installer dans les ksour de l'Aougrout, en surnombre des Zénètes qui y habitaient quand elles y sont arrivées." (1927 : 53-54).

Précisons que Sidi al-Hadj bu-Hafs est le fils de Sidi Shaykh, fondateur d'une confrérie (Shaykhiyya). Ces événements sont datés par A.G.P. Martin de 1651, c'est-à-dire à un moment où les *wali* du Twat et du Gourara véhiculaient dans les ksour zénètes l'idéologie sharifienne. Les Khenafsa comme d'autres tribus arabes du Gourara, ou du Sahara, resteront fidèles aux Awlad Sidi Shaykh, *mrabtin* de l'Atlas saharien, c'est le cas des Châamba qui appartenaient au même soff (*Gharbi*) que les Awlad Sidi Shaykh (voir à ce sujet Romey A., 1983 : 79-81).

Ajoutons enfin, qu'au moment de la conquête des oasis sahariennes par l'armée française (début du XXe siècle), des membres d'un autre groupe de nomades arabes, les Chaâmba, dont l'espace traditionnel était compris entre le Mzab (Metlili), Wargla et El Goléa, viendront s'installer à Timimoun d'où ils essaimeront vers de nombreux ksour du Gourara ainsi qu'au Twat.

3- LE KSAR : HABITAT ET COMMUNAUTE

L'établissement humain est adapté à l'environnement naturel. Au Gourara deux types d'habitats se présentent. Dans les espaces envahis par les dunes de l'erg occidental, c'est-à-dire le Tinerkouk, le Swani et le Taghuzi, les groupes humains se réduisent à la famille et sont dispersés

autour de leurs jardins. Ces derniers correspondent à la culture en entonnoirs : on déblaie le sable, sur un rayon allant de cinq à dix mètres, jusqu'à ce que l'on atteigne le sol et, à partir de là, on creuse un puits. L'eau n'est en général pas très loin et l'irrigation se fait par le biais du puits à balancier. On cultive donc à l'intérieur de la dépression. Les familles construisent une ou deux pièces en dur et parfois, il n'y a que des huttes (*zeriba*). Partout, les lignages ont construit en dur un habitat fortifié appelé *agham* en zénète (pl. *ighamawen*) et *gasba* en arabe. Cet habitat fortifié sert de grenier pour le stockage des biens alimentaires (céréales, dattes) et de lieu de refuge en cas d'agression extérieure. L'autre type d'habitat que l'on rencontre est connu sous le terme de ksar. Dans ce cas, l'espace cultivé (la palmeraie) est distinct de l'espace habité. Certains ksour du Gourara peuvent être considérés comme de véritables cités en raison de la densité de l'habitat et de l'ancienneté de l'installation des lignages qui induisent une tradition dans la gestion des affaires communes et un lien social très fort marqué, entre autre, par une ritualisation très codifiée des échanges et des relations. L'habitat appelé ksar est pourtant relativement récent dans l'histoire du Gourara. Auparavant, le lignage s'établissait sur le lieu même où il cultivait ses jardins. Cet habitat ancien était toujours fortifié, du type *agham*. Ce n'est, selon les traditions recueillies, qu'à partir du XVI[e] siècle que s'opère la séparation entre espace cultivé et espace habité, par le regroupement des différents lignages éparpillés en un seul lieu a fonction purement résidentielle. Mais ce processus ne s'est pas réalisé partout et on peut rencontrer le cas de lignages qui cohabitent sur un même espace identifié par un nom commun et qui sont liés par des relations fortes mais qui continuent à vivre dans des habitats séparés par des jardins (At Sâïd). La fondation des ksour est liée, dans la tradition orale des Gouraris, à l'action des saints. C'est le saint qui rassemble, unifie des lignages dispersés et souvent engagés dans un processus de rivalité permanente. Le saint fixe, délimite, l'espace de la future cité ; ce faisant, il trace la limite entre la communauté qu'il prend sous sa protection et le reste de l'espace d'où peut venir l'ennemi. C'est donc lui qui préside à la fondation de la cité. Comme l'écrit M. Détienne : " Au commencement de la cité fondée, il y a l'autorité d'un seul pour dessiner, tracer, organiser la forme première de la nouvelle communauté. " (1994 : 163).

L'élément essentiel ici, la condition de l'établissement humain, est bien sûr la présence de l'eau. Le système des foggara (*ifeli* en zénète) permet, grâce à des drains reliés par un canal souterrain, de capter les eaux de la nappe et de les canaliser vers les jardins. Le creusement des drains et des galeries souterraines représente un très important investissement en travail réalisé principalement par les Haratin. Il s'agit de ramener l'eau à la surface de la terre, en un lieu qui doit se situer au-dessus des jardins de manière à ce que la pente soit suffisante pour entraîner l'eau dans les canaux d'irrigation.

Arrivée dans les jardins, l'eau est stockée dans des bassins en attendant le travail d'irrigation. Dans ce système, la propriété des parts d'eau conditionne la vivification des terres. La répartition de ces parts obéit à des calculs compliqués que maîtrise un spécialiste appelé *kiyal al-ma* : celui qui mesure l'eau. De même que pour la fondation des ksour, la tradition orale relie souvent la création d'une foggara (souvent la plus importante) à l'action d'un saint, accentuant ainsi le travail de dépossession de toute action des hommes du commun sur la nature. Mais les récits montrent aussi que certains de ces personnages religieux avaient des connaissances en matière d'hydraulique et qu'ils ont certainement dirigé des travaux de creusement de foggara et amélioré les techniques d'irrigation.

Le ksar est signalé au loin par la *gubba* (mausolée) chaulée régulièrement et qui abrite les restes du saint patron des lieux. Il n'y a pratiquement pas de lieu habité qui ne dispose de la *gubba* d'un *wali*, ce qui témoigne de l'emprise du sacré sur les ksouriens. Dans les ksour importants formés de la réunion de plusieurs lignages on trouve, en plus du saint le plus important dont la *gubba* se trouve généralement à l'entrée du ksar et orientée vers l'est, les mausolées des saints secondaires, patrons des différents lignages. Cette multiplication des *gubba* à l'intérieur du ksar recoupe l'organisation des lieux de culte. En plus de la mosquée principale dans laquelle se dit le prêche de l'imam lors de la prière du vendredi et qui réunit l'ensemble de la communauté, on trouve à l'intérieur de chaque "quartier" des salles de prières dans lesquelles ne se rendent que les membres du lignage.

La structure sociale est composée de trois éléments qui s'emboîtaient l'un dans l'autre : la famille, le lignage et la tribu.

La famille (*taâwa* en zénète) constitue la cellule de base plus ou moins élargie, avec une filiation patrilinéaire. Les familles sont regroupées dans le lignage (*lqum*) nettement individualisé dans l'espace par son habitat qui peut être soit la forteresse isolée (*agham*) soit le quartier dans le cas des ksour importants. Le lignage relie les différentes familles à un ancêtre commun. Le sommet de cette pyramide était constitué par la tribu (*taqbilt*) rassemblant plusieurs lignages établis dans des ksour différents. Au Gourara, la tribu a évolué au point d'avoir quasiment disparu comme unité significative. On ne se souvient plus, aussi bien en milieu zénète que parmi les Arabes, des anciennes grandes tribus qui se répartissaient les ksour et les aires de pâturage. Ces grands ensembles ont éclaté en une multitude de lignages dont les traditions orales nous permettent parfois de reconstituer les migrations et lieux d'installations. Il semble que la sédentarisation et le repli sur soi des petites unités lignagères aient provoqué le relâchement de l'identification à des unités plus importantes. Cette érosion de l'identité tribale a fait que les Gouraris n'ont pas fixé dans leur mémoire les noms des

anciens ensembles tribaux qui (on en verra quelques exemples plus loin) constituaient parfois des branches détachées des grandes tribus zénètes et arabes nomadisant au Nord du Maghreb. Deux facteurs semblent avoir contribué à cet éclatement des ensembles tribaux homogènes. Tout d'abord, la question essentielle au Gourara de l'appropriation du maximum d'espace qui se matérialise par l'édification des habitats fortifiés. L'identification des propriétaires de ces forteresses permet de se représenter la projection dans l'espace des anciens ensembles tribaux. Ensuite, en raison du phénomène d'ensablement des jardins et foggara, de l'épuisement de la nappe et des rezzous qui entraînaient destruction et disparition de lignages entiers, les groupes migrent pour s'installer auprès de communautés plus puissantes ou dans d'autres régions. Ainsi, le rapport au territoire, qui conditionne la possibilité de survie, semble avoir primé sur le maintien d'une identité tribale. Les récits portant sur le passé des lignages constituent des reconstructions qui font parfois remonter plusieurs lignages jusqu'à un ancêtre commun ou à une tribu dont on a perdu le souvenir pour n'en conserver que le nom. L'essentiel réside dans l'affirmation d'une solidarité entre ksouriens résidants dans un même espace et unis par la résistance aux dangers communs : les nomades et les partisans du *soff* adverse. Pour ces raisons, la structure la plus active reste le lignage qui se confondait avec une unité résidentielle matérialisée dans l'espace par l'*agham*, les jardins et la (ou les) foggara. Cette structure lignagère est présente aussi bien chez les Zénètes que chez les Arabes, mais aussi parmi les groupes à statut religieux, surtout les *mrabtin*. Dans la majorité des ksour on note la présence de deux ou trois lignages. Seules les grandes cités comme Timimoun, At Sâïd, Charwin et d'autres, se présentent comme des communautés complexes dans lesquelles cohabitent plusieurs lignages de statuts différents. Notons encore que cette structure lignagère n'est perceptible qu'aux membres du ksar, pour les étrangers de passage, c'est l'ensemble de la communauté du ksar qui apparaît comme une cellule fondamentale.

L'organisation des ksour s'appuie sur deux institutions civiles : la *jemâa* et les *soff*. La *jemâa* est présente uniquement dans les ksour où les Zénètes forment la majorité de la population. Les femmes en sont exclues et contrairement à la Kabylie où tous les hommes adultes peuvent participer aux délibérations en constituant l'assemblée du village, au Gourara, les réunions sont restreintes et ne regroupent que les délégués des différentes familles ou lignages. Ces délégués sont des personnes âgées, pieuses et à la moralité irréprochable. L'assemblée est dirigée par un chef, *amghar* ou *kabir*, qui prend les décisions après discussion avec les autres membres. Les agents religieux n'interviennent pas directement dans les affaires quotidiennes, mais uniquement sur demande des ksouriens. Avec l'implantation des *zawiya* et le rôle important joué par les agents religieux,

le droit coutumier ancien a progressivement été remplacé par le droit musulman ou intégré à lui.

L'institution des *soff* est, elle, plus complexe. Il en existe deux au Gourara, Yahmed et Sofyan, et chaque ksar appartient à l'un ou à l'autre. Bien qu'ils ne fassent pas mystère de leur traditionnelle affiliation à un *soff*, les ksouriens sont plus évasifs lorsqu'il s'agit d'expliquer leur existence et les raisons de l'animosité envers les partisans du *soff* adverse. Les différents auteurs qui se sont penché sur l'existence de cette institution au Twat-Gourara, relient sa genèse aux conflits qui ont eu lieu, au Nord du Maghreb, entre les Almohades et les Merinides ou encore, plus anciennement, entre partisans des Umayyades d'Andalousie et ceux du pouvoir Fatimide. D'autres chercheurs avancent la thèse d'une opposition locale entre Zénètes regroupés dans le *soff* des Sofyan et Arabes du *soff* opposé, Yahmed. Cette thèse reposant sur une division ethnique s'appuie sur le manuscrit d'un chroniqueur du Twat, al-Halali cité par A.G.P. Martin. Al-Halali écrit : "L'oued Meguiden se trouva dans ce temps être le point d'arrivée de nombreuses tribus venues de tous côtés, tant arabes que zénètes, et qui, d'après leur race se divisèrent en deux clans ; les Arabes se surnommèrent les "Mahboub" - c'est-à-dire ceux qui sont pourvus de céréales ; et les Zénètes furent dits les "Maloul" - ceux qui, de modestes ressources, se nourrissent seulement du "loul", les graines de *drinn* qui poussent naturellement dans le Sahara..." (A.G.P. Martin, 1908 : 67).

Dans son commentaire, Martin ne manquait pas de relever ce que cette classification connotait, à savoir un statut inférieur pour les Zénètes. Al-Hallali situe les Zénètes dans le monde primitif de la cueillette et, place les Arabes dans le monde de l'agriculture avec la consommation de céréales. Il faut rappeler que les deux groupes sont identifiés par les historiens comme nomades. La sédentarisation des Zénètes, au Twat-Gourara du moins, est néanmoins plus ancienne comme l'attestent à la fois leur habitat en dur et l'utilisation des Haratin comme main d'oeuvre pour cultiver les jardins. Mais, l'approche "idéologique" et arabo-centriste d'al-Halali qui cherche à établir dans le rapport différent à la nature, la supériorité des Arabes, s'appuie sur une réalité incontournable : le conflit qui a opposé les Arabes encore nomades au Zénètes déjà sédentarisés. Ce conflit, à la fois local et maghrébin, sera projeté justement sur une toile de fond tissée avec des éléments empruntés à la grande histoire du Maghreb. Ainsi, les Arabes mahboub soutenaient les émirs mérinides dans leur lutte contre les almohades dont les Zénètes maloul étaient les alliés. Pour de la Martinière et Lacroix, les choses sont claires : " Les Sefian s'inféodèrent surtout aux Almohades ; les Iahmed aidèrent les Mérinides à supplanter les Almohades." (1897, T. III : 192).

Ces conflits entre les deux dynasties berbères sont attestés par les historiens et il est vrai que les Merinides Zénètes se sont appuyés sur les nomades arabes pour déstabiliser le pouvoir des Almohades. Mais, ces

derniers étaient considérés comme Sanhaja et on peut se demander pourquoi les Zénètes du Gourara (et du Twat) qui avaient, sommes toutes, plus de liens avec les Merinides (Zénètes comme eux) n'ont pas pris leur parti. Devant une question aussi complexe, N. Marouf tranche, un peu trop rapidement : " Désormais, tout ce qui est de souche berbère est assimilé aux sufianes, les Arabes étant assimilés, eux, aux Yahmed. " (1980 : 63).

Les gouraris évitent de s'entretenir sur cette question des *soff* qui a généré conflits, destructions et rancoeurs. La seule évocation de cette notion de *soff* provoque la gêne, le silence et parfois des éclats de rires qui suggèrent que tout ceci est dépassé et ne mérite pas que l'on en parle. Un lettré de Timimoun nous a indiqué, lors d'un entretien, que ce conflit remontait à l'époque de la lutte entre les Umayyades d'Andalousie et les Fatimides. Selon lui, une partie des Zénètes soutenait les Umayyades et l'autre partie, les Fatimides. Il ajoute que les Fatimides étaient connus comme étant les défenseurs des *shurafa*. Cette interprétation, qui ne semble pas s'appuyer sur la tradition orale mais plutôt sur l'histoire savante, situe donc la question des *soff* dans une période antérieure à l'arrivée des nomades arabes au Maghreb. On sait que les Umayyades d'Andalousie et les Fatimides d'Ifriqiyya cherchaient, chacun de son côté, à contracter des alliances avec les Berbères pour mieux les contrôler et renforcer leur puissance. Les Umayyades surtout s'appuyèrent sur les Zénètes, ce qui leur permettait d'avoir accès à l'or du bilad al-Sudan puisque ces derniers contrôlaient le Tafilalt et le Twat-Gourara. Les Fatimides, eux, se seraient appuyés sur des groupes sanhaja situés plus au Nord comme les Kutama. Mais, le point intéressant contenu dans cette explication de notre lettré de Timimoun est en relation avec la précision sur le lien entre Fatimides et la défense des *shurafa*. Les Fatimides, propagateurs des doctrines chi'ites au Maghreb, défendaient le rétablissement des droits des descendants de la fille du Prophète épouse d'Ali, ces derniers étant pourchassés par les Abassides de Baghdad. Si une partie des Zénètes soutenait les *shurafa*, cela pourrait signifier que l'autre partie qui appartenait au *soff* des sofyan les combattait ou était hostile à ce groupe. On peut se demander si cet enjeu, dit en termes voilés par notre informateur, ne renvoie pas à un clivage ancien entre les Zénètes encore ibadites (ou sofrites) et les autres, qui auraient abandonné cette voie à cette époque. Il n'est pas impossible que ce clivage entre Sofyan et Yahmed ait été traversé par ces conflits politico-religieux qui ont secoué tout le Maghreb et dont on retrouverait les traces au Twat-Gourara. Mais, l'évocation d'un lien passé avec les doctrines ibadites est tellement absente du discours des Gouraris qu'il est difficile d'être affirmatif sur ce point. Nous avons recueilli dans le ksar de Tebbu au Gourara, l'explication suivante sur l'origine des *soff* : " A l'époque de la mort de Sidna Otman Ibn Affan, il y a eu une guerre entre les *suhaba*. Une partie était pour Sidna Ali ben Abi Talib et l'autre pour

les banu Umiyya. Le chef des banu Umiyya était Muawiya ben abu Sofyan. Depuis ce temps, le peuple se partagea entre partisans de Sidna Ali (les Yahmed) et partisans de Muawiya". Cette version rejoint la précédente et il semblerait que les Yahmed aient été partisans des Alides, favorables donc aux Fatimides chi'ites. On remarquera que ces tentatives d'explications de la genèse des *soff* dans le Gourara, portent l'empreinte des conflits qui ont marqué l'islam des premiers temps. Or, il est un fait indéniable, parce qu'attesté dans l'ensemble du monde berbère mais oublié dans ces reconstructions, à savoir le caractère endogène des *soff*. En Algérie, Bourdieu (1974), pour prendre une référence récente, mentionne les *soff* en Kabylie, dans l'Aurès et au Mzab. Au Maroc, R. Montagne (1986) les signale dans les cantons du Haut-Atlas et dans les tribus de l'Anti-Atlas. Montagne définit les leff-s (équivalent du mot *soff*) comme un système d'alliance entre unités sociales. Ces alliances jouent en temps de paix comme au moment des conflits. Pour retracer la genèse de cette institution, l'auteur émet une hypothèse historique qui s'appuie sur le caractère complexe du peuplement des différentes régions du Maghreb. Dans un même espace, le peuplement n'est pas homogène mais serait le produit de l'installation de couches successives. Le groupe anciennement installé se soude, même s'il est lui-même le produit de plusieurs apports, face aux nouveaux venus. Il s'ensuit une différenciation marquée justement par cette organisation dualiste qui évoluera en changeant de forme. Avec le temps, les données anciennes sont oubliées mais le type d'organisation demeure avec des justifications et des contenus différents. Cette explication est séduisante mais pas entièrement convaincante car il faudrait, dans chaque cas, faire la preuve de l'hypothèse en retrouvant les différentes étapes du peuplement ; ce qui est extrêmement difficile en raison du manque de données.

Dans le cas du Gourara qui nous occupe ici, il est possible, en suivant l'hypothèse historique de R. Montagne, de tenter une explication. Le peuplement du Gourara (comme on le verra plus loin) est lui aussi complexe. Des groupes, venus d'horizons différents et à des périodes parfois très éloignées les unes des autres, ont pu s'opposer et produire le principe de cette opposition dualiste. Nous pensons d'abord à une différenciation entre groupes zénètes et sanhaja puisque les Massufa qui en constituent une branche étaient, selon Ibn Khaldun, présents au Gourara. Il est possible aussi d'avancer l'hypothèse d'un clivage ancien entre Zénètes judaïsés et ibadites (ou sofrites) qui se seraient unis pour faire face aux zénètes gagnés à l'orthodoxie et alliés aux tribus arabes. Mais tout ceci reste hypothétique et nous manquons d'éléments précis. Dans les différents entretiens que nous avons pu avoir sur le terrain, à ce sujet, les informateurs étaient unanimes pour rejeter l'explication qui s'appuie sur un antagonisme ethnique entre Zénètes et Arabes, pour la simple raison que des ksour

zénètes appartiennent au *soff* des Yahmed. Mais on peut remarquer, à ce sujet, que l'ensemble des ksour du Tinerkouk habités par les Arabes Mharza sont d'obédience Yahmed alors que les ksour zénètes du Taghuzi sont globalement Sofyan. Par ailleurs, l'identification des ksour selon leur appartenance de *soff* est actuelle et ne tient pas compte de possibles fluctuations dans le passé. Martin, qui s'appuie sur les chroniqueurs du Twat-Gourara, note que les deux grands ksour berbérophones d'At Sâïd et Charwin étaient Sofyan et n'ont rejoint les Yahmed que depuis le XVII[e] siècle. Ce type d'explication recherche le sens de l'institution des *soff* dans des événements précis et historiquement datés. Or, il faudrait peut-être s'orienter vers une piste plus abstraite, moins positive. C'est ce que fait P. Bourdieu qui écrit : "... le jeu des *soff*, diffus et abstrait, système d'alliances politiques et agonistique... sortes de virtualités conventionnelles et avant tout onomastiques, prêtes à s'actualiser dès qu'éclatait un incident, si futile soit-il, à l'échelle individuelle ou collective. Cette division en unités opposées et complémentaires paraît constituer un aspect d'une opposition structurale plus profonde qui domine toute la vie sociale et rituelle" (1974 : 20).

Cette thèse d'une opposition structurale qui dominerait la vie sociale et rituelle nous renvoie au modèle inconscient auquel se conforment individus et groupes dans des circonstances très concrètes sans trouver d'explications à leurs comportements et sans même se poser de questions à leur sujet. D'ailleurs, en changeant de *soff*, un ksar ne fait qu'occuper une autre place dans le jeu sans remettre en question le jeu lui-même et ses règles. Cette thèse nous renvoie aussi à l'approche de R. Girard (1978) pour qui, l'une des constantes de la vie sociale est l'existence de doubles indéfiniment opposés dans un mimétisme de la rivalité. Cette rivalité est alimentée par les événements sans en être le produit. Sur un autre plan, la rivalité ou l'opposition structurale assure la reproduction d'une donnée essentielle, à savoir l'équilibre entre les forces en présence. Le mimétisme de la rivalité ou la relation agonistique qui relient des partenaires ennemis mais égaux, garantissent en fait l'équilibre social que ce soit à l'intérieur d'une communauté ou au sein d'un ensemble plus vaste.

En rejoignant le *soff* des Yahmed (processus dont on aurait aimé pouvoir faire l'histoire), les nomades arabes ont certainement produit une transformation du sens donné à cette appartenance de *soff* par les locaux d'où, par exemple, l'opposition relevée plus haut entre Zénètes/Maloul et Arabes/Mahboub qui ne semble être qu'une reconstruction destinée à valoriser la position sociale et le pouvoir des nomades arabes au détriment des Zénètes. Il semblerait donc que le clivage Arabes/Yahmed contre Zénètes/Sofyan ait recouvert un dualisme plus ancien entre ksour et tribus zénètes dont on a perdu la trace.

La stratification sociale, éminemment hiérarchisée, s'appuie sur une superposition de groupes d'origines différentes. Au sommet de cette

pyramide, nous avons la strate des agents religieux qui comprend deux groupes nettement différenciés au plan du statut social et de l'autorité. Les *shurafa* qui prétendent descendre du Prophète et les *mrabtin* qui constituent des lignages rattachés à un ancêtre reconnu par tous comme *wali* (saint). Ensuite, la strate des hommes libres (*hrar*) composée aussi de deux entités distinctes, les Zénètes berbérophones, sédentarisés depuis longtemps, fondateurs d'oasis et bâtisseurs de nombreuses forteresses qui ont évolué pour former les ksour. Le second groupe est formé des descendants de nomades arabes qui se sont progressivement sédentarisés eux aussi. Enfin, la strate des dominés, constituée par deux groupes différents. Les Haratin qui sont de statut libre mais attachés au travail de la terre, sans en être propriétaires. L'autre groupe de dominés est constitué par les esclaves appelés en zénatiyya : *ijemjan* (sing. *ajemj*). Ces derniers sont les descendants des noirs ramenés du bilad al-Sudan et qui étaient propriété des maîtres roturiers (*hrar*) et des agents religieux.

CHAPITRE II

AU CARREFOUR DE L'HISTOIRE DU MAGHREB ET DU SAHARA

Cet aperçu sur le peuplement du Gourara, à partir des sources existantes montre la complexité des différentes migrations humaines qui se sont sédimentées mais aussi la difficulté à rendre compte, dans le détail, du processus d'occupation de cet espace vu le peu de données disponibles. Pour la période pré-islamique, l'étude du peuplement nous a révélé une installation progressive de groupes humains d'origine géographique, d'ethnies et de religions différentes. La couche la plus ancienne (autochtone ?) semble être celle des populations dites "Haratin" que l'on peut rattacher aux anciens Aethiopes. Ce groupe aurait vu arriver dans l'antiquité, à la fois des nomades berbères appelés Gétules et les premiers groupes de Juifs ayant quitté la Cyrénaïque. Dans ce dernier courant, on pense généralement qu'une partie sinon le gros des migrants était en fait constitué de Berbères judaïsés. L'arrivée de l'islam au Maghreb amène plusieurs groupes de nomades berbères apparentés aux Sanhaja et aux Zénètes à opèrer des mouvements migratoires, à travers le Sahara, qui les mèneront jusqu'au bilad al-Sudan.

Il nous paraît utile, avant de passer à l'étude des matériaux oraux que nous avons recueillis, de rappeler quelques repères historiques, puisés dans l'histoire du Maghreb, qui nous permettront d'avoir une vue plus ample des liens entre les oasis sahariennes et les pouvoirs centraux qui se succèdent au Nord du Maghreb. Ces rappels nous permettront de mieux situer la place occupée par ces oasis sahariennes dans l'environnement politique, leur insertion progressive dans les courants commerciaux transsahariens, mais aussi les influences culturelles et religieuses qui s'établissent à travers cette

intégration des populations locales dans l'histoire maghrébine. Les différents moments de cette mise en relation avec les pouvoirs centraux montrent que ce long processus est le fait de dynasties rivales mais dont l'influence est inégale.

1- RELATIONS AVEC LES DYNASTIES MAGHREBINES

A- LA PERIODE KHAREDJITE

A partir du milieu du VIIIe siècle de J.-C., les données se précisent quelque peu, avec l'implantation du mouvement kharédjite au Maghreb. Tendance apparue aux débuts de la communauté musulmane et opposée au compagnon et gendre du Prophète, Ali Ibn abi Talib, dans le conflit qui l'opposait à Mu'awiya sur la question du khalifa (en 656), le Kharédjisme parviendra au Maghreb où il est repris par les Berbères désireux de s'affranchir de la pesante tutelle Ummayade qui leur apparaissait comme "foncièrement ségrégationniste" (Kably, 1989 : 22). Cette idéologie politique qui s'appuie sur un discours religieux se scinde, au Maghreb, en deux grandes tendances : les ibadites modérés et les sofrites plus extrémistes. Pour les autres musulmans, ce mouvement représente une déviation grave. Le Kharédjisme est d'autant plus abhorré qu'il est associé au meurtre d'Ali. Ceci explique que les chroniqueurs musulmans, surtout ceux du Maghreb, se montreront si peu enclins à en parler, préférant les passer sous silence et ne les mentionnant qu'en tant qu'hérétiques. Les données relatives à l'histoire de ce mouvement politico-religieux au Maghreb sont, plutôt, l'oeuvre de chroniqueurs ayant appartenu à la communauté ibadite. Pourtant, note B. Zerouki : " Le terme "Khawarij" n'est jamais employé dans les sources dites kharéjites. Dès l'origine, l'emploi de ce terme paraît cependant contestable. En effet, les ibadites d'aujourd'hui font remarquer que les khawarij après la bataille de Siffin, ne l'étaient pas en fait puisque Ali n'était plus au pouvoir lorsqu'ils sortirent de ses rangs." (1986 : 39).

Plusieurs historiens occidentaux, schématisant à l'extrême la distinction établie par Ibn Khaldun entre Sanhaja et Zénètes, relient de manière exclusive le kharédjisme aux Zénètes. Or, B. Zerouki qui travaille sur les sources historiques (y compris ibadites) montre qu'il faut distinguer deux périodes. Au début, les Berbères rejoignent en masse le nouveau courant. L'étude de Zerouki permet de plus, de relativiser cette division Sanhaja/Zenata. L'étude des textes de l'époque montre en effet que, jusqu'au IXe siècle, les Zénètes du Nord (Tell) vivaient en contact étroit avec les Sanhaja. Au Sahara, les tribus appartenant à ces deux groupes cohabiteront souvent. Il semble que les distinctions ne s'établiront vraiment qu'avec l'apparition des Fatimides. Aux environs des VIIIe-IXe siècles, plusieurs groupes zénètes occupent la zone intermédiaire du Maghreb depuis la

Muluya jusqu'à la Tripolitaine. Voyons rapidement ces différents groupes et les régions dans lesquelles ils se déplacent. Cet espace intermédiaire qui comprend les Hauts Plateaux et l'Atlas saharien nous intéresse directement puisqu'en contact avec le Gourara et le Twat. Au moment de l'arrivée de l'islam, les Hawwara (considérés comme Sanhaja) se déplacent sur l'ensemble du Sahara, depuis la Tripolitaine, le Jerid, le sud de l'Atlas saharien jusqu'au sud du Tafilalt. Les Maghrawa (Zénètes) couvrent un espace qui s'étend de l'Ifriqiyya jusqu'à la vallée du Chélif dans le Maghreb central. Ils sont en contact avec les Banu Ifren qui se situent, eux, plus à l'ouest vers Tlemcen et la Muluya. Les Lawata (Zénètes) couvraient, avant l'arrivée de l'islam, un espace allant de la Tripolitaine au sud de l'Ifriqiyya et de l'Aurès. B. Zerouki ajoute que les Lawata "... seront ensuite signalés... par Ibn Khaldun sur toute la lisière du Sahara d'un bout à l'autre du Maghreb où ils nomadisaient." (1987 : 62). A la lisière du Sahara, c'est-à-dire le long de l'Atlas saharien, nomadisaient aussi les Mazata (Zénètes).

Il faut remarquer que tous ces groupes se déplacent aussi bien horizontalement, le long de l'Atlas saharien, que verticalement avec des remontées, au moment de la période estivale, vers les Hauts Plateaux et même le Tell. Comme on peut le constater l'espace couvert est très vaste et il n'est, dans ces conditions, pas interdit de penser qu'il leur arrivait de descendre plus au sud, vers le Sahara. Les Matghara (Zénètes) aussi se déplacent dans le Maghreb central, entre les environs de Tlemcen et le couloir de Taza mais aussi vers le sud. A leur sujet, Zerouki écrit : "Ils devaient être assez concentrés à l'extrême ouest de l'Algérie puisque à la fin de l'imamat de Abd al-Rahman (ibn Rustum) ils accueillirent l'Idrisside. Ils étaient toujours kharéjites à ce moment là, mais étant donné la réserve qu'ils semblent avoir manifesté à l'égard de l'Imamat, ils durent être plutôt proches des sufrites de l'ouest." (1987 : 86). Ibn Khaldun signale, au XIVe siècle, les Matghara à la fois dans les ksour du Tafilalt (à Sidjilmasa) et, plus au sud, dans les ksour situés entre Figuig, le Twat et le Gourara.

Ces différents groupes zénètes mais aussi sanhaja sont tous désignés comme ibadites ou sufrites. On peut à ce sujet remarquer que l'identification, par certains historiens, de tous les groupes zénètes comme ibadites/sofrites est vraisemblablement exagérée. Si dans les cités habitées par des lettrés, l'adhésion aux différentes doctrines pouvait être effective en raison précisément de l'influence de ces lettrés et des débats qui pouvaient y avoir lieu, dans les campagnes et les campements des nomades, cette adhésion ne devait qu'être formelle. Parmi les Zénètes sufrites, les historiens citent souvent le groupe des Miknasa. Ces derniers occupent et dominent un espace allant au sud d'une ligne rejoignant Tahert, Tlemcen et Fès. Mais ils étaient particulièrement nombreux dans la région située entre Tahert et Wargla où ils occupent un grand nombre d'oasis. On remarque à quel point

ces groupes ont tendance à combiner le pastoralisme et l'agriculture d'oasis. On ignore cependant si cette sédentarisation est ancienne et quels types de relations les groupes sédentarisés entretenaient avec ceux qui nomadisaient. Il est possible que, déjà à ce moment, les nomades zénètes aient imposé leur domination aux populations noires (haratin) des oasis sahariennes qui se berbèrisent et s'identifient au groupe dont ils dépendent.

Au début du VIIIe siècle, une branche des Miknassa (les Banu Wassul) fonde dans le Tafilalt, sur un lieu probablement déjà habité, la cité de Sidjilmasa. Pendant un certain temps, le chef de la cité est un noir nommé Aïssa Ibn Yazid. Puis les Banu Wassul le démettent. A la fin du VIIIe siècle un homme des B. Wassul entreprend d'édifier une muraille autour de la cité. Après 824, son fils al Muntasir (ou al-Mansur) ibn al-Yassa prend le pouvoir. C'est le début de la suprématie des Banu Midrar, branche des Wassul (Miknassa), sur Sidjilmasa et le Tafilalt. Dès cette époque, Sidjilmasa apparaît comme une cité importante qui tire avantage de sa situation entre le nord du Maghreb et les espaces sahariens qui mènent vers le bilad al-Sudan. Et c'est ce même al-Yassa, surnommé Midrar qui, selon Ibn Khaldun, "... soumit les oasis du désert (au midi de Sidjilmassa)." (T. I : 262).

Les Miknassa Banu Midrar ont-ils étendu leur autorité uniquement vers le Draâ ou alors, jusqu'aux lointains ksour du Twat et du Gourara pour constituer un Etat saharien dont Sidjilmasa aurait été la métropole ? Pour de la Martinière et Lacroix, "... la domination des Beni Midrar, comme celle des Beni Khazroun, leurs successeurs, dut toujours être plus nominale qu'effective." (T.III : 144). Par contre, A.G.P. Martin est plus affirmatif : " Voici donc les Oasis sahariennes incorporées à l'émirat de Sidjilmassa dont elles vont dorénavant suivre la fortune." (1908 : 56).

Voyons ce qu'étaient les limites spatiales de cette cité-Etat que les Banu Midrar, d'obédience sofrite, mettent en place à Sidjilmasa. Reprenant les sources écrites, notamment ibadites, B. Zerouki avance les délimitations suivantes. Vers le nord, l'influence de cette cité-Etat de Sidjilmasa parviendrait jusqu'au-dessous de la ligne rejoignant Tahert à Tlemcen, ce qui correspond, on l'a vu, à la limite septentrionale occupée par les nomades Miknassa ; vers l'ouest, tout le pays allant du Draâ au Sous et Tarudant, autrement dit, jusqu'à l'Atlantique. Vers le sud, l'autorité des Miknassa Banu Midrar aurait atteint le pays des Noirs. Zerouki écrit : " Ibn Sa'id al Gharnati... nous apprend que c'est par Sidjilmasa qu'on entre dans le "bilad al-Habash"... c'est-à-dire à l'habituelle démarcation nord que les géographes musulmans attribuent au bilad al-Sudan." (1986 : 111).

Cette maîtrise des espaces désertiques situés au sud du Tafilalt amène les Banu Midrar à contrôler les pistes anciennes menant au bilad al-Sudan. Zerouki ajoute qu'à l'époque où Abd al-Rahman Ibn Rustum est imam à Tahert, ce sont les Banu Midrar qui "...constitueront le principal intermédiaire entre

Tahart et les pays du Soudan." (1986 : 81). Concernant les limites orientales de Sidjilmasa, celles-ci ne sont pas mentionnées dans les sources puisque, ainsi que l'indique Zerouki "... les géographes n'y prêtent aucun intérêt. Car, du côté du Maghreb, il n'existe, surtout au cours de cette période du IXe-Xe siècles, aucun facteur propice à la constitution d'une limite de quelque ordre que ce soit. " (*Ibid.* : 112).

Si l'on dispose de données sur la fondation des premières cités sahariennes, Sidjilmasa à l'Ouest et Wargla à l'Est, par contre tout l'espace compris entre ces deux lieux, c'est-à-dire les ksour de la Saoura, le Twat et le Gourara, reste, comme nous l'avons vu, très peu connu. Pourtant, même si ces régions ne sont pas décrites, les auteurs les incluent dans l'espace parcouru par les Zénètes. Avant même la fondation de Tahart (162 H. / 779 J.-C.) ces derniers sont reconnus comme présents au Sahara et en contact avec le bilad al-Sudan pour des raisons commerciales. Le fait que ces Zénètes, fixés ou nomadisant au sud de l'Atlas saharien, n'aient pas été cités par les historiens et géographes musulmans est peut-être à relier à leur ostracisme envers ces ibadites "hérétiques" ou encore, à leurs probables liens avec le judaïsme.

Mais revenons aux Banu Midrar. S'appuyant sur les sources écrites qu'il étudie, Zerouki écrit que "les pays de Sidjilmasa seraient eux-mêmes intégrés à l'autorité des Ibadites de Tahart". Zerouki ajoute : " Le pouvoir kharéjite fut très tôt unifié et centralisé à l'échelle maghrébine... Cette unification entre Sidjilmasa et Tahart ira croissante et... dès la fin du mandat d'Abd al-Rahman Ibn Rustum, les deux familles Banu Rustum et Banu Midrar resserreront leurs liens par le mariage de Aroua, la fille de Abd al-Rahman Ibn Rustum, avec le fils de Abu l-Qasim Samqu et nous verrons le fils issu de ce mariage, Maymun dit Ibn ar-Rustumiyya, accéder au pouvoir. Les liens entre les deux familles seront à un tel point étroits que les gens des pays de Sidjilmasa en arriveront à envoyer leur zakkat à Tahart." (1986 : 117).

Pour apprécier ces relations, il faut garder à l'esprit que les frontières politiques à l'intérieur du Maghreb, telles qu'elles se mettront en place à la fin de la période des Almohades, n'avaient pas encore cours et que, d'autre part, nous sommes en présence de différents groupes zénètes liés par la foi et la mouvance religieuse ainsi que par les liens de mariage surtout entre lignages dominants.

Retenons de tout ceci que même les tribus zénètes qui parcourent le nord et le sud de l'Atlas saharien ont certainement connu le Twat et le Gourara à cette époque et que la capitale ibadite de Tahart devait entretenir de relations politiques avec ces espaces sahariens. Lorsque Tahart, qui tirait une partie de son importance de sa position de sa position intermédiaire dans l'espace du Maghreb central et de ses liens avec le Sahara et le Bilad al-Sudan, tombe, sous les coups des Fatimides, plutôt orientés vers le Tell et bientôt l'Orient, on peut penser que c'est l'axe (politique, religieux, commercial) reliant le Maghreb central au Sahara (et au-delà) qui sera déstabilisé. Ajoutons que la disparition de Tahart a certainement bloqué la

connaissance des populations zénètes qui vivaient au sud de l'Atlas saharien et dépendaient de cette cité-Etat. La chute de la capitale des Ibadites maghrébins favorisera les Miknassa (surtout les Banu Midrar) qui nomadisaient au sud de Tahart et développeront Sidjilmasa pour tirer profit du commerce avec le pays des Noirs. Cette cité a ainsi certainement été amenée à s'intéresser et à tisser des liens avec les oasis du Twat-Gourara en raison du fait que ces dernières se situaient sur l'un des axes caravaniers menant au bilad al-Sudan. Les Zénètes habitant ces ksour (du moins ceux qui étaient musulmans) ont probablement professé les doctrines sufrites ou ibadites. On comprend ainsi que cinq à six siècles plus tard, le sultan saâdide Ahmad al-Mansur aurait, pour justifier l'occupation des ksour du Twat-Gourara, considéré leurs habitants comme "... des Berbères et, de plus, des hérétiques Soffrites." (E. Zeys, 1898 : 6). Zeys, qui ne cite pas ses sources, doit être considéré avec réserve, mais considérant l'autonomie dans laquelle vivaient ces populations à l'écart des grands pôles du Maghreb il ne serait pas étonnant qu'elles aient pendant longtemps continué à faire preuve de fidélité envers d'anciennes croyances.

Au début du Xe siècle, Tahart vit d'intenses débats et voit sa population déchirée par divers courants comprenant les Nukkarites, Sufrites, Mua'tazilites qui s'opposent à la modération des Banu Rustum. La cité ne tarde pas à subir un processus d'éclatement. Tous ces conflits mènent à l'autodestruction. En même temps, se propageait une autre idéologie politico-religieuse, le shi'isme. Zerouki écrit : " Au moment où le da'i shi'ite entreprenait de bouleverser l'ordre établi, le shi'isme avait droit de cité sur tout l'espace qui nous intéresse et connaissait même un relatif succès." (1986 : 162).

Parmi les principaux soutiens de ce mouvement shi'ite du Maghreb, se trouvent les Kutama de Kabylie qui étaient auparavant acquis à l'Ibadisme. Tahart tombe en 909. Quasiment au même moment, les troupes shi'ites occupent Sidjilmasa et chassent les Banu Midrar. Cependant, favorisés par leur éloignement, ces derniers ne tarderont pas à reprendre le contrôle de leur cité. Les Banu Midrar se maintiendront jusqu'à ce que leurs “ cousins ” zénètes Maghrawa et Banu Ifren, alliés des Umayyades d'Andalousie, les chassent en 975.

B- Almoravides et Almohades

Durant toute cette période des Xe et XIe siècles, les populations berbères du Maghreb subissent la rivalité qui oppose Umayyades d'Andalousie et Fatimides shi'ites d'Ifriqiyya. Chacun de ces deux pouvoirs tente de susciter des alliances au sein des groupes berbères. Bien que ces derniers aient incontestablement joué ce jeu, les Zénètes Maghrawa soutenant les Umayyades alors que les Sanhajiens Kutama sont alliés aux Fatimides, il semble bien que certains historiens, contemporains, aient exagéré ces

clivages internes aux groupes berbères dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils manquaient d'unité et de vision globale de leurs intérêts. Par contre, un des aspects essentiels de cette concurrence entre Umayyades et Fatimides a souvent été minimisé, il s'agit de la maîtrise des échanges commerciaux transsahariens et surtout de l'or du bilad al-Sudan. L'occupation du Sahara a amené très tôt les Berbères chameliers, aussi bien Zénètes que Sanhaja, à entrer en contact avec les populations de la boucle du fleuve Niger, perpétuant en cela la tradition mentionnée plus haut des Libyco-Berbères. Ces contacts suscitent au moins trois éléments importants dans les relations entre Berbères et populations noires. D'abord une installation progressive des nomades chameliers avec la découverte de terrains de pâturages qui les attirent. Ensuite, une diffusion progressive bien que certainement superficielle de l'islam auprès de ces populations noires et, à ce sujet, les historiens admettent que cet islam était ibadite comme ceux qui le transmettaient. Enfin, cette relation est inséparable de la mise en place d'un courant d'échanges entre les deux rives du Sahara avec cette marchandise précieuse, l'or, que convoitaient les Etats du Maghreb, ceux du Moyen Orient et, plus tard, ceux d'Europe.

De par sa position centrale dans le Sahara, le Twat-Gourara constitue un noeud important pour les caravanes commerciales. Oliel montre que très tôt, les Juifs du Twat-Gourara et de Sidjilmasa, ont participé à ce commerce transsaharien. La présence de ces Juifs sahariens est attestée dans les cités situées au Nord du bilad al-Sudan, de même que les missionnaires et commerçants ibadites. Durant une longue période, Sidjilmasa a capté ce commerce pour le redistribuer vers le nord du Maghreb. Cette cité était, en effet, le point de départ et d'aboutissement de deux axes caravaniers. Le premier rejoignait le pays des Noirs par Awdaghost. Cette oasis, qui semble avoir d'abord été sous l'influence des nomades sanhaja, sera progressivement occupée par des Zénètes spécialisés dans le commerce lointain. Dans son étude sur le site d'Awdaghost, J. Devisse a montré l'influence progressive qu'exerceront, jusqu'au XIe siècle, les Zénètes ibadites sur ce commerce. Il nous semble, néanmoins, que Devisse attribue un rôle trop important à ce qu'il appelle les Zénètes orientaux. S'appuyant sur les sources arabes, al-Bakri notamment qui identifie les membres de plusieurs tribus zénètes d'Awdaghust comme appartenant aux groupes des Nafusa, Lawata et Nafzawa, J. Devisse en déduit que tous ces groupes proviennent de l'Ifriqiyya. Or, nous avons vu plus haut quelques exemples de l'importante dispersion dans l'espace de branches issues d'un même groupe. La localisation des Zénètes à l'Est du Maghreb, dans un espace qui constituerait, en quelque sorte, le foyer originel à partir duquel ils se seraient propagés vers l'ouest ne repose sur aucun indice sérieux. Cette thèse paraît plutôt devoir être rangée dans le tropisme oriental constitué en paradigme

repris et systématisé par les historiens arabes puis occidentaux qui se sont intéressés au Maghreb en général et aux Zénètes en particulier. Ceci dit, reste à penser la nature des liens qui unissaient des fractions dispersées sur des espaces aussi vastes et qui continuaient à s'identifier aux même noms de groupes. Le second axe reliant Sidjilmasa au pays des Noirs passe précisément par le Twat. Budda, Tamentit, Tsabit sont les trois oasis (ou plutôt groupes d'oasis) par lesquelles transitaient les caravanes. De ces trois points, on pouvait se rendre vers le nord-ouest mais aussi vers le centre et l'est du Maghreb. En quittant les oasis du Twat, les caravanes empruntaient une piste qui les menait vers le Gourara et de là, vers El Goléa et Wargla. De cette dernière cité, on pouvait se rendre soit vers le nord (Béjaïa) soit vers les oasis de Ghadames et du Jerid, à l'est. Depuis le Gourara, on pouvait aussi rejoindre, après la traversée de l'erg occidental et en suivant l'oued Namous, le ksar de Bousemghoun situé dans l'Atlas saharien qui constituait une étape vers Tlemcen.

Lorsqu'en 1055, Awdaghost est prise par les Almoravides, il semble que l'on soit en présence d'un épisode du conflit opposant Sanhaja et Zanata. Ce conflit "traditionnel" serait accentué par le fait que ces deux groupes professent des doctrines opposées, malikite pour les premiers et ibadite pour les seconds. Dans leur conquête des espaces situés plus au Nord, les Almoravides se heurteront à la résistance des Zénètes Maghrawa, Miknassa et Banu Ifran. Les synthèses récentes sur les Almoravides (Lagardère, 1989) ne mentionnent nullement une éventuelle conquête des oasis sahariennes. Pour cela, il est difficile de suivre A.G.P. Martin qui, citant l'historien al-Ziyani selon lequel les Almoravides "... firent une expédition au Soudan, puis se tournèrent vers le Nord ; ils s'attaquèrent d'abord aux Oasis sahariennes (1041) puis marchèrent sur Sidjilmassa" (1908 : 71), en déduit trop rapidement qu'il s'agit là des oasis du Twat-Gourara. Al-Ziyani parlait certainement des oasis situées directement au sud de Sidjilmasa. Cette cité est prise aux Maghrawa qui la dirigeaient, en 1061. En 1063, les Almoravides prennent Fès puis, en 1079, Tlemcen. De là, les Almoravides étendent leur domination sur l'ensemble du Nord du Maghreb. Il semble bien qu'ils n'étaient pas vraiment intéressés par le Sahara central, bien qu'ils devaient certainement connaître l'existence des ksour. En grands nomades chameliers, ils devaient certainement connaître les lieux occupés dans cette partie du Sahara. La prise de Sidjilmasa par les Almoravides provoque la fuite des tribus zénètes du Tafilalt, parmi lesquelles les Maghrawa qui se dispersent et dont au moins une branche vient se réfugier dans le Meguiden où ils continuent de nomadiser, avant de se sédentariser comme nous le verrons plus loin. Lorsque les Almoravides seront à leur tour battus par les Almohades, c'est au Twat que certains d'entre eux viendront chercher refuge. Cette donnée provient d'une chronique de Sidi Muhammad al-Tayyub Ibn al-Hadj Abd ar-Rahim de

Tamentit, intitulée *Aqwal al-basit fi akhbar Tamantit*, trouvée, traduite et publiée (en 1905) par l'officier interprète Watin. Dans ce manuscrit le chroniqueur écrit : " On raconte que les Lemtouna, les fils de Youssef ben Tachefin, à la chute de leur dynastie qui fut remplacée dans le Maghreb et l'Andalousie par celle des Almohades vinrent chercher un refuge au Touat. Il régnait une telle disette qu'ils se virent en sûreté, sachant que le "djoud", ne trouvant aucun avantage dans ce pays, ne viendrait pas les y chercher." (Watin, 1905 : 228). Ces réfugiés Lamtuna, poursuit le chroniqueur, "... firent de grandes constructions, creusèrent des puits et s'installèrent définitivement." (*Ibid.*). Ils élevèrent d'abord près de Tamentit, occupée alors par les Juifs, le ksar de Taylut puis celui des Aït Ali Yusef. Le ksar issu de l'union de ces ksour pris le nom d'Aït Yaâgub. L'auteur nous fournit ensuite des détails intéressants sur le partage des parts d'eau entre ces différentes familles issues des Lamtuna : "L'eau de la foggara Hennu, qu'ils possédaient, était répartie aussi bien le jour que la nuit entre les propriétaires. Chaque part portait le nom de la famille à qui elle appartenait. Ces parts étaient Aït Othman, Aït Salah, Aït Youssef, Ba Moussa, Aït Moussa, Aït M'hammed, Aït Youssef Ali, Aït Youssef M'hammed, Aït Boubaker Ali. La part de chacune de ces familles revenait tous les neuf jours." (*Ibid* : 228-229).

Nous avons ici exactement le même système de partage de l'eau que dans certains ksour de l'Atlas saharien tels que Bousemghoun, Moghrar et Figuig. Il semble donc que la technique du peigne distributeur (*taqesrit*), qui présente l'avantage de permettre à l'eau de s'écouler de manière permanente et pour tous les bénéficiaires, n'était pas encore connue de ces familles issues des Lamtuna. Ce document montre aussi, nous semble-t-il, à quel point l'opposition Sanhaja/Zanata a été exagérée. Nous avons là, en effet, des familles Lamtuna (Sanhaja du Sahara occidental) qui, après la chute de leur dynastie viennent se réfugier auprès de ksour habités par des Zénètes et des Juifs. Il apparaît donc que les Almoravides au pouvoir n'ont pas entretenu de liens approfondis avec les oasis du Twat-Gourara. L'éloignement et la pauvreté qui régnait dans les ksour (disette) dissuadaient les armées (djund) de pourchasser les almoravides rescapés.

Concernant les Almohades, A.G.P. Martin reproduit un extrait d'un chroniqueur du Twat, Ahmad Ibn abd al-Rahman, qui écrivait en 1687, bien après donc les événements qui se sont produits. On apprend ainsi, que le successeur du mahdi Ibn Tumart, dénommé abd al-Mumin "... envoya au Sahara son fils Abou-Youcef, qui vint à El Mebrouk, où il convoqua toutes les tribus du Gourara et leur donna lecture d'un message de son père... Après un séjour de près d'un an au Gourara, le fils d'Abdelmoumèn se rendit dans l'oued-el-Henné... et s'en retourna au Gharb." (1908 : 78). Le ksar El Mebrouk, depuis en ruine à cause des attaques constantes menées par les nomades du Tinerkouk contre les Zénètes qui l'habitaient, existe bien au Nord de la sebkha de Timimoun. Quelle fut la teneur du discours prononcé par l'envoyé du mahdi ? Le message était apparemment destiné aux nomades qui sont convoqués près du ksar. L'auteur ne dit rien à ce sujet, pas plus que sur le séjour d'une année de l'envoyé des Almohades. Si les


faits rapportés dans ce manuscrit sont véridiques, il semblerait que les nomades arabes seuls posaient problème. Les ksouriens zénètes étaient-ils déjà soumis à l'autorité des Almohades ? Signalons que selon des informateurs du Gourara, les habitants de certains ksour reculés de l'erg continuaient encore au début du siècle à dire le prêche du vendredi au nom de l'imam al-mahdi et de son armée. Les Almohades auraient donc marqué de leur empreinte les ksouriens, même s'il ne s'agit que d'un aspect symbolique qui constitue certainement une donnée incompréhensible pour les ksouriens.

Un siècle environ après l'arrivée au Gourara d'Abu Yusef, les Arabes Maâqil de la tribu des Munnabat prennent Sidjilmasa. Mais les Almohades ont disparu et sur les restes de leur Etat s'édifient trois pouvoirs concurrents : les Merinides à l'Ouest, les Abd al-Wadides au Centre et les Hafsides à l'Est.

C- MERINIDES ET ABD AL-WADIDES

Les Merinides forment une branche des Zénètes Banu Wasin et les Abd al-Wadides sont issus des Banu Badin (Ibn Khaldun, T. III : 303). Les généalogistes berbères faisaient descendre ces deux groupes des mêmes ancêtres. Il s'agit de groupes menant un mode de vie nomade bien que certaines fractions aient déjà entamé un processus de sédentarisation. Les Abd al-Wadides pratiquaient un nomadisme vertical entre les Monts de Tlemcen et l'Atlas saharien, allant même au-delà de l'erg, vers le Gourara. L'aire de nomadisation des Merinides s'étalait sur un axe horizontal qui les menait, avant qu'ils ne se regroupent à l'Ouest du Maghreb, tout au long de l'Atlas saharien, du Zab vers la Muluya, et aussi sur un axe vertical qui les poussait à fréquenter lors de l'hivernage les espaces situés entre le Tafilalt et l'erg occidental. C'est dans ces espaces lointains que, selon Ibn Khaldun, les Zénètes constituent leurs forces en accroissant leur nombre et leurs richesses. On se rappelle aussi que l'historien établissait un lien entre leur fixation au Nord, au moment où ils abandonnent le désert, et l'occupation de leurs anciens espaces par les tribus de nomades arabes qui commencent à s'installer au Maghreb.

Au moment du déclin des Almohades, les Hafsides d'Ifriqiyya prennent leur indépendance sous l'autorité d'Abu Zakariya, en 1229. Ce dernier cherche à étendre son pouvoir vers l'ouest en direction des Abd al-Wadides de Tlemcen qui, en 1242, se déclarent aussi indépendants de Fès, sous la conduite de leur chef Yaghmorasan Ibn Zayyan. Les Abd al-Wadides avaient aussi comme ennemis un autre groupe zénète, les Maghrawa qui nomadisaient entre le sud de Tlemcen et Sidjilmasa. A ces conflits entre Zénètes, il faut ajouter le jeu des tribus arabes qui, en s'alliant aux uns et aux


Algesiras
Tarifa
Tanger
Tetouan
Rabat
zem mour
Fez
Taza
Meknès
Marrakech
Oujda
Nedroma
Tlemcen
Figuig
Sijilmassa
Sous
TAFILELT
Drâ
MERINIDES
ABD-EL.WADIDES
HAFÇIDES
Chelif
Médéa
Alger
Bougie
Constantine
Bône
Tunis
Sousse
Sfax
Gafsa
Djerba
Tozeur
Biskra
Touggourt
GOURARA
TOUAT
Limite approximative des royaumes
0
200 Km

autres compliquent singulièrement les relations politiques. Ainsi, les Abd al-Wadides ont d'abord comme alliés les Beni Amer, les Dawi 'Obayd Allah et les Munnabat. Ces derniers occupent Sidjilmasa et appellent les Abd al-Wadides qui s'y installent pendant une dizaine d'années, jusqu'en 1274. Les Merinides, eux, ont pour alliés les Zénètes Maghrawa et Banu Tujjin. Les relations entre Abd al-Wadides et Merinides seront de bout en bout placées sous le signe de la rivalité et du conflit.

Au Sahara, cette période voit les nomades arabes imposer leur loi aux ksouriens. De temps à autre des représentants du pouvoir central viennent essayer de renouveler leur contrôle sur les ksouriens. Ainsi, A.G.P. Martin cite encore une chronique d'Ahmad Ibn abd al-Rahman du Twat qui nous apprend l'arrivée d'un Caïd merinide au Twat-Gourara : " Celui-ci vint à Semmota chez le shaykh Abdelâli ben Slimane et invita toutes les tribus à reconnaître l'émir Abou-l-Ala Idris, mais les Arabes étaient, à cette époque, dans le Meguiden. Il alla ensuite dans l'Oued-el-Henné où vinrent le rejoindre les Boramik... ainsi que les Ouled-Ali-ben-Hammadi ; ces Arabes vinrent camper autour des ksour de Zaglou, firent bon accueil au Caïd et reconnurent l'Emir..." Et il écrit plus loin : " Le Caïd partit... à Marrakech auprès du souverain, puis il revint au Touat avec une troupe de 120 cavaliers... Il alla ensuite au Gourara pour voir les Arabes qui étaient dans le Meguiden l'année précédente ; ils vinrent tous se présenter à lui à Tibecherine, lui offrirent des cadeaux et déclarèrent reconnaître l'Emir ; puis, une nuit, ils l'attaquèrent par trahison, lui tuèrent 25 cavaliers et repartirent dans le Meguiden" (1908 : 98). Le Caïd se vengera par la suite des nomades arabes. Comme on le voit, il n'est question que de ces derniers, les ksouriens ne sont pas cités. De plus, le fait que le Caïd reçoive les nomades près des ksour (Semmuta et Tubchirin au Gourara, Zaglu au Twat) montre à quel point ces derniers constituaient des lieux soumis. Par contre les nomades sont, de par leur liberté d'action, insaisissables et le pouvoir central cherche à les contrôler. Tous ces faits ont lieu, nous dit A.G.P. Martin, après le départ des Abd al-Wadides de Sidjilmasa. Le contrôle de cette cité revêt une importance capitale pour les Merinides, en raison de sa position sur l'axe caravanier et, bien sûr, l'or du bilad al-Sudan. L'appropriation des richesses du Tafilalt constitue un solide préalable à tous ceux qui veulent jouer un rôle important. C'est certainement le cas d'Ibn Ali, un des fils du sultan merinide Abu Sâid. Ibn Ali se soulève contre l'autorité de son père et parvient même à le déposer. Puis il tombe malade et demande le pardon paternel. En 1315, il cherche à obtenir le contrôle de Sidjilmasa et de "ses dépendances". Ibn Khaldun ajoute : "L'Emir Abou-Ali, étant arrivé à Sidjilmessa, s'y établit comme roi. Il organisa une administration, enrôla des fantassins et des cavaliers, leur assigna une solde fixe et prit à son service les Arabes nomades de la tribu des Makil. Il s'empara alors des places fortes du Désert, réduisit les bourgades de Touat, de Tigourarîn et de Tementît, envahit le Sous..." (T. IV : 194). Abu Ali est alors maître de vastes territoires sahariens, il contrôle par le biais de son administration le commerce de l'or et la levée des impôts qui touchent les ksouriens. Les Maâqil nomades, ses alliés, lui permettent d'asseoir son autorité, par la force, sur les lointains ksouriens du

Twat-Gourara. Il maintiendra cette véritable sécession durant près de vingt années, jusqu'à ce que son frère Abu al-Hassan vienne l'assiéger et avoir raison de lui. La disparition d'Abu Ali amène aux oasiens un retour de l'autonomie. Ceci pousse le nouveau sultan merinide a envoyer un de ses hommes, Ibn al-Âzz, accompagné, nous dit Ibn Khaldun, d'une troupe d'Arabes pour récupérer les ksour ; mais ce fait provoque, vers 1353, la colère et la révolte des Dawi 'Obayd Allah (Maâqil) qui imposent un tribut aux ksouriens. On le voit, le contrôle de Sidjilmasa permet à ces chefs de guerre d'étendre leur pouvoir jusqu'aux oasis sahariennes, condition nécessaire à la mainmise sur l'or du Soudan. Cette donnée stratégique sera une constante des maîtres de la cité du Tafilalt. On précisera que dans le cas du Merinide Ibn (ou Abu) Ali, cette entreprise passe par l'alliance avec les nomades arabes qui se révèlent de plus en plus comme maîtres des routes du désert.

Mais ce contrôle, à distance, des oasis du Twat-Gourara par les Merinides, n'empêche pas le renforcement des liens entre cette région et la cité de Tlemcen. A.G.P. Martin note, en reprenant toujours le même chroniqueur du Twat, Ahmad Ibn Muhammad Ibn abd al-Rahman : " En 1319, Sidi el-Abbadi ben Ali ben Rahmoun ben Messâoud, l'Abdelouadite, arriva de Tlemcen accompagné de cent hommes et de leurs familles, et campa à El Ghandous...) (1908 : 107). Les *Shurafa* hamoudites vinrent l'y saluer et l'invitèrent à s'installer au milieu d'eux, ce qui contribua à augmenter leur influence. Ceci montre que ce représentant des Beni Abd al-Wad était considéré comme un personnage important.

Les Abd al-Wadides de Tlemcen résistent difficilement à la pression des Merinides qui parviennent même à occuper Tlemcen en 1337. Mais, en 1348, Tlemcen voit de nouveau un émir descendant de Yaghmorasan Ibn Zayyan réapparaître. Dans leur lutte contre les Merinides, les Ziyyanides s'appuient sur les nomades arabes. Mais les alliances se retournent parfois. C'est ce qui arrive à Abu Hammu Musa II qui régna sur Tlemcen entre 1359 et 1389. Cet émir reprend la lutte contre les Merinides, aidé en cela par les Beni Amer qui nomadisaient entre l'Atlas saharien et le Meguiden, au Nord du Gourara. Trahi par un de ses alliés des Beni Amer, Abu Hammu Musa II se retrouve en position de faiblesse et n'a d'autre choix que de s'enfuir au Gourara. Ibn Khaldun note : " Abou-Hammou courut se réfugier au Tigourarîn, une des dernières villes que l'on traverse quand on pénètre au loin dans le Désert. Il y arriva seul, sans domestique ni vizir." (T.III : 461).

Le fait qu'Abu Hammu ne se soit pas réfugié à l'Est du Maghreb central montre qu'il ne devait pas s'y sentir en sécurité et qu'il redoutait peut-être les Hafsides d'Ifriqiyya proches des Merinides de Fès. Le choix du Gourara comme espace de refuge indique qu'Abu Hammu emprunte un itinéraire connu des Abd al-Wadides qui nomadisaient, avant de s'installer à Tlemcen,

dans cet espace. Abu Zakariya Yahya Ibn Khaldun qui relate cette fuite d'Abu Hammu Musa II au Gourara écrit : " Ces villages étaient habités par des populations hétérogènes formées de Zanâta, Beni Yâldiz, Nazendja, Massoûfa, et suivant des doctrines (religieuses) variées et des sectes hérétiques. Tous ces gens accueillirent le Khalif (Abou Hammou)... Ils se disputèrent l'honneur de lui donner l'hospitalité et finalement ils le laissèrent choisir (sa résidence). Abou Hammou choisit le village des Oûlâd Adam, sur la rive septentrionale... Cela avait lieu à la fin de l'année..." (A. Bel, 1913 : 318). Cet événement est daté de juillet 1372, et l'auteur ajoute : "L'Emir des Musulmans - qu'Allah l'assiste - se trouvait à Tâgoûrarin..." (*Ibid.* : 326).

A. Z. Y. Ibn Khaldun ajoute, plus loin, que le souverain songeait même à s'enfuir plus au sud, vers le bilad al-Sudan, lorsque lui parvint la nouvelle de la mort de son ennemi merinide. Mais arrêtons-nous un instant sur ce texte qui contient plusieurs indications intéressantes sur le Gourara dans le dernier tiers du XIVe siècle.

A propos des habitants des ksour, l'auteur cite : Les Zanata, Beni Yaldiz, Nazendja et Massufa. Au sujet des Beni Yaldiz, aussi orthographié Beni Yaledes, certains auteurs les rangent parmi les Beni Wamanu et d'autres, parmi les Maghrawa. Les Nazendja nous sont inconnus, ce terme a peut-être été mal transcrit par l'auteur. Les Massufa sont par contre bien connus puisqu'il s'agit d'une branche des Sanhadja, ancêtres des Touareg. A leur sujet, Cuoq écrit : " Les Massufa ou Masufa sont des Sanhadja. Ils vivaient, au XIe siècle comme leurs frères Lamtuna, au Nord du fleuve Sénégal. Delafosse les fait venir de la région de Tindouf vers le VIIIe siècle, époque à laquelle ils se seraient emparés des salines de Taghaza... A l'époque d'Ibn Battuta (XIVe siècle) la tribu avait pris de l'importance pour le transport des caravanes." (Cuoq, 1984 : 292-293). Ces Massufa du Gourara appartiennent certainement à une branche de nomades appauvris qui ont été amené à se sédentariser. L'auteur n'indique malheureusement pas dans quels ksour il a rencontré ces Massufa.

Au sujet des doctrines religieuses des habitants du Gourara de cette époque, l'auteur signale qu'elles sont "variées". On pense bien sûr à l'islam, au judaïsme, mais aussi peut être à des restes de christianisme. Les traditions orales signalent, par exemple au ksar d'At Aïssa, une ancienne communauté de "Rum". Par ailleurs, au sud de Timimoun une forteresse en ruine porte le nom d'ahgam n Rumyen. L'auteur mentionne aussi la présence de "sectes hérétiques" ce qui est certainement une confirmation de l'appartenance des ksouriens Zénètes au Kharédjisme. Cette diversité religieuse renforce le statut de région refuge du Gourara pour des groupes persécutés ou vaincus au Nord du Maghreb.

Ce témoignage d'A.Z.Y. Ibn Khaldun sur la présence de sectes hérétiques au Gourara, terme qui pour les sunnites désigne les ibadites, est un des rares éléments qui renforce l'hypothèse selon laquelle une partie des Zénètes du Gourara continuait de professer cette doctrine encore à la fin du XIVe siècle. Ceci nous oriente vers deux hypothèses, les Zénètes ibadites installés au

Gourara ont peut-être échappé, vu leur éloignement, à l'armée Fatimide (qui ira jusqu'à Sidjilmasa) ou alors une partie d'entre eux a quitté Tahart pour aller se réfugier dans cet espace lointain mais déjà connu. Le schéma retenu par les historiens est celui de la fuite vers Isedraten, Wargla puis le Mzab. Or, il se peut très bien qu'une autre partie des ibadites de Tahart ait rejoint le sud de cette cité, à savoir le Djebel des Awlad Rashed et les Monts des ksour, certains groupes traversant même l'erg occidental pour se fixer au Gourara. On sait, de plus, que la majorité des tribus zénètes qui vivaient alors sur ces espaces formés par les Hauts Plateaux et l'Atlas saharien professaient, ne serait-ce que de manière superficielle, les doctrines ibadites ; ce qui ne fait qu'augmenter le nombre des Zénètes qui ont pu trouver refuge au-delà de l'erg occidental. Nous reviendrons sur cette question qui est d'ailleurs inexistante dans la tradition orale du Gourara.

Ce texte, ignoré par les différentes études portant sur le Gourara, nous a permis de fixer un certain nombre de points comme les ethnonymes des groupes humains établis au Gourara, l'existence de communautés professant des religions différentes avec une confirmation de la présence d'hérétiques (c'est-à-dire de Zénètes ibadites) et des liens existant entre le Gourara et l'Atlas saharien. Notons enfin, que ces liens anciens semblent raffermis puisque, selon A.Z.Y. Ibn Khaldun, Abu Hammu Musa II, auquel il donne le titre de khalife, est bien accueilli par les ksouriens du Gourara. Cette fin du XIVe siècle, qui voit les nomades arabes perturber le Sous, permet semble-t-il à Tlemcen de redynamiser ses liens avec les contrées situées au-delà de l'erg et aussi avec le bilad al-Sudan. Les rivalités entre Merinides et Abd al-Wadides (Ziyyanides) révèlent une concurrence sévère entre ces différents pouvoirs qui se partagent un Maghreb fragmenté entre trois puissances, avec les Hafsides d'Ifriqiyya. Comme l'écrit J. Devisse : " Les almohades disparus, au milieu du XIIIe siècle, intervient quelque chose qui est majeur pour l'histoire, c'est la fragmentation en dominations du Maghreb : les Merinides au Maroc, les Abd al-Wadides à Tlemcen, les Hafsides à Tunis. Chacune de ces dominations cherche à avoir sa route de l'or. Les Marocains vont spéculer sur Sidjilmasa et sur les routes du Sous vers le sud, en gardant une préférence pour l'Afrique occidentale. Les tlemcéniens, eux, passent de préférence plus à l'est et n'hésitent pas à aller vers Gao, en même temps que vers l'ancienne Ghana. Les Tunisiens reprennent les relations anciennes en diagonale... mais désormais, les trois routes sont rivales." (1981 : 69).

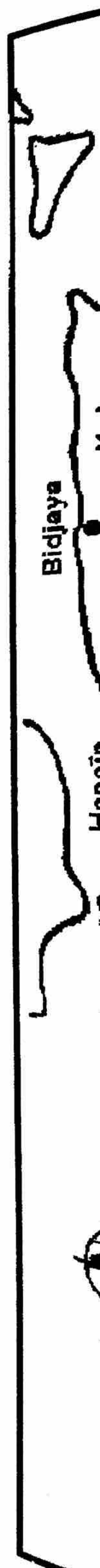
Le décor semble placé, les différents acteurs identifiés. Remarquons, tout de même un petit anachronisme lorsque Devisse parle de Maroc et de marocains. De même que les Abd al-Wadides tiennent Tlemcen et les Hafsides, Tunis, les Merinides tiennent Fès. Les pouvoirs centraux à cette époque du Maghreb sont liés à des cités et non à des Etats-nations. La notion de limite territoriale est floue et directement proportionnelle à la puissance militaire. La politique de ces dynasties en direction du Sahara est liée au contrôle du commerce transsaharien qui les approvisionne en or dont

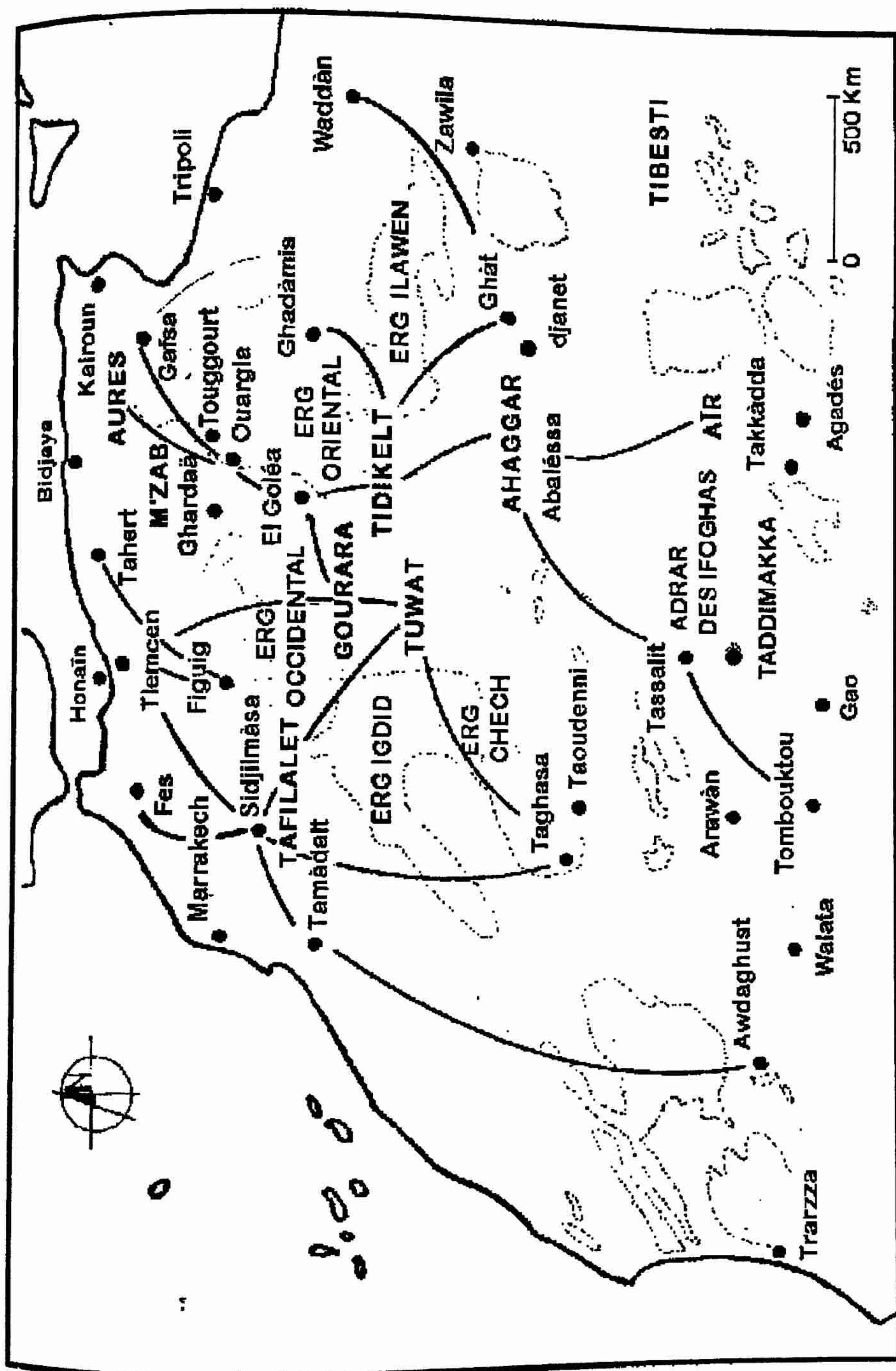
elles ont de plus en plus besoin vu leurs relations avec les pays situés au Nord de la Méditerranée. Cette situation ira en s'approfondissant au XV[e] siècle et plus tard.

Relatant cette fuite d'Abu Hammu Musa II, le frère d'Ibn Khaldun soulignait l'accueil des Gouraris qui reconnaissent même son autorité. Mais il semble bien que les ksouriens assistent de loin à ces rivalités entre pouvoirs centraux. L'affaiblissement des Ziyyanides est tel que même les lointains Hafsides viennent faire une incursion sur leur territoire. Ceci se passe en 1374 et A.G.P. Martin écrit : "...El-Oualid ben Abdelmalek vint d'Ifrîkïa jusqu'à Tlemcen et mit tout le pays à rançon ; ses envoyés atteignent même le Sahara, l'Oued-Saoura et le Tigourarine puis ils regagnèrent le Nord." (1908 : 113).

La fin du XIV[e] siècle voit les conflits entre Ziyyanides et Merinides se poursuivre cependant que les nomades arabes imposent leur loi dans les oasis du désert, ce qui ne fait qu'accentuer la faiblesse des pouvoirs centraux qui paraissent avoir échoué dans leurs tentatives de "domestication" des nomades arabes en les utilisant dans le sens de leurs stratégies. Désormais ces nomades semblent n'agir qu'en fonction de leurs propres intérêts. L'activité de brigandage de ces nomades, au sud du Tafilalt amène les commerçants à se rabattre sur d'autres itinéraires. Les caravanes passent alors plus à l'est, par les oasis du Twat-Gourara précisément. Il semble bien que ce soit à cette époque (fin du XIV[e] siècle) que certains ksour du Twat-Gourara atteignent leur plus haut niveau de richesse. Les caravanes remontent vers Tlemcen, par le ksar de Bousemghoun et vers Wargla, par El Goléa. Les nomades Beni Amer qui nomadisent sur cet espace, et plus ou moins contrôlés par les Ziyyanides de Tlemcen, accompagnent ces caravanes. Les rivalités internes à la dynastie merinide et les effets désastreux des nomades dans le Tafilalt (Sidjilmasa est détruite en 1362), profitent à Tlemcen, principalement à l'activité commerciale de cette cité. Plusieurs familles se spécialisent dans le commerce lointain, comme les Merazqa, les Ôqbani et les Maqqari. Ces derniers surtout, établissent une véritable organisation avec des représentants de la famille dans plusieurs cités sahariennes et sahéliennes. H. Perès écrit à leur sujet : "Les enfants de 'Abd al-Rahman Ibn Abu Bakr al-Maqqari (qui vivait à l'époque du célèbre Abû Madyan mort en 1197) devinrent célèbres par le haut rang qu'ils occupaient dans le négoce. Ils aménagèrent la route du Sahara en creusant des puits et en donnant toute sécurité aux marchands. C'est par un tambour qu'ils annonçaient leur départ et c'est d'un étendard qu'ils faisaient précéder la caravane" (1937 : 412).

La division du travail au sein de la famille Maqqari est remarquable. Ainsi, le père, Yahya est à Tlemcen avec un de ses fils, Abu Bakr, les autres fils sont établis, l'un à Sidjilmasa ('Abd al-Rahman) et les deux autres, à Walata ('Abd al-Wahid et 'Ali). Les fils Maqqari sont établis dans ces cités de manière permanente avec maisons, femmes, enfants et domestiques. Ils se communiquent les informations nécessaires à la bonne march...





4. Les axes caravaniers au XVe – XVIe.

affaires. Un des descendants des Maqqari rédigera, plus tard, un ouvrage sur sa famille (*Nafh at-Tib*) dans lequel il rend hommage au souverain ziyyanide : "Quel administrateur avisé était le prince Abu Hammu" et il attribue au Ziyyanide la phrase suivante : " Si je ne craignais de faire une chose odieuse, je ne laisserai s'installer dans mon pays que des marchands trafiquant avec le Sahara ; car ils emportent de la marchandise à vil prix et ils rapportent de la poudre d'or, métal auquel tout est assujetti dans ce monde..." (cité par H. Peres, 1937 : 413).

La route du Twat a été reconstituée avec précision par A. Coudray et Brosselard (1897). De Tlemcen on se rend à Sebdou, d'où on se prépare à traverser les Hauts Plateaux en direction des ksour de l'Atlas saharien, à savoir, Tyout et Moghrar ou, légèrement plus à l'est, par Chellala et Bousemghoun. De là, on traverse l'erg occidental en suivant l'oued Namous pour aboutir soit au ksar d'At Aïssa, à l'ouest de Timimoun, soit à la *Zawiya* de Sidi Mansur près du Tinerkouk. De Tlemcen au Gourara les caravanes mettaient une vingtaine de jours, en moyenne, pour accomplir le voyage. De là on se rendait soit vers Walata et Tombouctou en passant par Tamentit, soit vers Gao en passant directement par In Salah (Tidikelt), l'ouest de l'Ahaggar et l'Adrar des Ifoghas.

Avec ce commerce caravanier, les liens entre le Gourara et Tlemcen semblent se raffermir puisque au début du XVe siècle (en 1435, selon A.G.P. Martin), un conflit entre nomades arabes et Juifs de Tamentit amène une intervention de Tlemcen sur la demande des ksouriens. A la suite de l'achat par les Awlad Ibn Hariz (certainement une branche des Beni Amer qui formera plus tard la tribu des Meharza) de mille charges de dattes auprès de Juifs de Tamentit, les nomades refusent de payer et en arrivent même à tuer plusieurs Juifs venus réclamer leur dû. L'assemblée (*jemâa*) de Tamentit envoie alors une lettre à l'émir de Tlemcen lui demandant d'intervenir. Ce dernier dépêche une troupe afin de châtier les nomades. Ce fait montre plusieurs points. D'abord, les Juifs du Twat possèdent des palmiers qu'ils cultivent ; il ne s'agit donc pas seulement de commerçants. Ensuite, l'ensemble du ksar de Tamentit (par le biais de la *jemâa*) se solidarise avec eux en demandant l'intervention de Tlemcen. Enfin, le Ziyyanide qui commande cette cité est considéré comme la seule autorité en mesure de punir les nomades arabes. Les Beni Amer sont, en effet, tenus pour alliés des Ziyyanides de Tlemcen. Mais les choses n'en restent pas là puisque l'année suivante, les Juifs "... à l'instigation de leurs amis et alliés les Oulad-Cheïkh-Mousa", note A.G.P. Martin (1908 : 120), se vengent en tuant un homme des Beni Amer. Ceci indique que les Juifs disposent de soutiens et d'alliances parmi les Zénètes et qu'ils se sentent suffisamment forts pour s'attaquer aux nomades arabes. Nous reviendrons, plus loin, sur ces faits lorsque nous aborderons l'action du shaykh al-Maghili qui ne tardera pas à intervenir au Twat-Gourara. Retenons donc qu'en cette première moitié du

XVe siècle, les oasis du Twat-Gourara sont plutôt sous l'influence des Ziyyanides de Tlemcen.

Voyons comment se présente la situation générale au Maghreb.

2- EMERGENCE DE L'IDEOLOGIE SHARIFIENNE A L'OUEST DU MAGHREB

Nous sommes parvenus au milieu du XVe siècle, et si les oasis du Twat-Gourara vivent dans une relative aisance grâce au commerce lointain, elles ne vont pas tarder à connaître de profonds changements. Cette période se caractérise par plusieurs mouvements importants. D'abord, l'affaiblissement des pouvoirs centraux, surtout Ziyyanide et Merinide. En second lieu, on remarque une montée du mouvement religieux que les historiens mettent en relation avec la présence chrétienne, de plus en plus effective sur les côtes maghrébines. Enfin, le fractionnement politique du Maghreb se poursuit avec l'émergence, à l'Ouest, du sharifisme (Saâdiens puis Alawites) et au centre et à l'est, la présence ottomane. Ces deux forces entreront en conflit, ce qui aura des répercussions sur les oasis sahariennes qui seront soumises à une pression plus forte des shurafa saâdiens. Les deux faits majeurs qui caractérisent le Maghreb à la fin du XVe siècle, à savoir l'insécurité qui gagne des espaces de plus en plus vastes et la menace exercée par les chrétiens de la péninsule ibérique, sont liés. L'élément principal est, bien sûr, l'affaiblissement des pouvoirs centraux de plus en plus incapables d'assurer la paix interne et de défendre leurs territoires.

La politique des Etats maghrébins consistait à essayer de fixer ces tribus de nomades arabes dans des territoires délimités, de manière à pouvoir les utiliser comme force d'appui vis-à-vis de leurs ennemis. Ces Etats n'ont cependant pas réussi à maîtriser cette force déstabilisatrice. La relative autonomie des nomades arabes a joué à la fois contre l'ancienne occupation de l'espace réalisée par les groupes berbères et contre les pouvoirs centraux. Ces pouvoirs, qui contrôlaient assez difficilement les régions lointaines, n'ont pas pu réagir efficacement à la poussée (d'est en ouest) des nomades arabes. Sur un autre plan, les interminables rivalités de sérail, la faiblesse de l'innovation technique et économique et aussi l'absence de dynamisme politique ont contribué à une stagnation, voire même à une sclérose des institutions. Les pouvoirs centraux se condamnent ainsi à assister au reflux de la civilisation musulmane, marquée par la perte de l'Andalousie et le dynamisme des chrétiens qui prennent pied sur les côtes maghrébines et commercent directement avec certains groupes. Or, cette présence chrétienne s'effectue souvent en jouant sur les rivalités internes. Les cités et

les tribus n'hésitent pas, pour affaiblir ou provoquer la disparition d'un concurrent, à soutenir Espagnols ou Portugais.

A- APPARITION DU MOUVEMENT RELIGIEUX DES "MARABOUTS"

Cette situation de faiblesse permet l'émergence d'un mouvement religieux qui se propagera dans tout le Maghreb et marquera de son empreinte l'ensemble des groupes sociaux. Ce mouvement religieux dont le point de départ est situé, de manière mythique, dans la Saguia al-Hamra, se répand assez rapidement et gagne cités, montagnes et déserts. J. Berque avait relevé cette succession de mouvements contraires puisque à la poussée des nomades arabes venus de l'Est pour aboutir au Sahara occidental, a succédé cette réaction religieuse en sens inverse. Il aura fallu que les sociétés berbères aient été entièrement perturbées par ce phénomène de transformation du rapport à l'espace pour qu'elles réagissent. Et l'action du mouvement religieux dit "maraboutique" sera multiforme en portant sur le religieux et le politique, bien sûr, mais aussi la culture, l'éducation, le droit, l'occupation de l'espace... Ce mouvement s'appuiera sur deux éléments. D'abord, la création d'Etats ou mieux, de principautés ou fiefs dirigés par des agents religieux qui exercent une autorité morale et religieuse mais aussi politique sur les communautés qui en dépendent. Puis, progressivement, on assiste à une institutionnalisation de ce pouvoir du saint fondateur par le biais du lignage qui en est issu. Autrement dit, l'autorité et les pouvoirs acquis par le personnage fondateur vont circuler et se transmettre à ses descendants. Mais avant d'aller plus loin, il est nécessaire, pour mieux comprendre ce phénomène important de l'histoire du Maghreb, de voir les différentes sources qui contribuent à son émergence.

Quels sont les éléments qui ont contribué à l'apparition de ces personnages religieux, souvent lettrés mais aussi analphabètes, qui disent la parole de Dieu, cherchent à imiter le Prophète et seront considérés comme des modèles par les communautés. Cette action des agents religieux peut être abordée de deux points de vue. On peut considérer qu'il s'agit là d'un phénomène social total produit par de multiples déterminations et qui agit, en retour, sur les différents aspects de la vie sociale ; ou alors, on peut l'aborder du point de vue de l'évolution des idées pour constater que ce mouvement religieux ne devient dominant qu'au prix d'une rupture avec ce que l'islam et la pensée musulmane ont produit de plus élevé, de plus élaboré. Dans la première démarche que nous pouvons entre autres illustrer ici, par la position de D. Jacques-Meunié, il s'agit de constater les faits. Cet auteur écrit : "Au cours du XVe siècle, tandis que le pouvoir temporel est en pleine décomposition, l'Islam se modifie profondément semble-t-il, par une sorte de renouveau populaire dérivé du mysticisme musulman qui s'était développé au Maghreb

plusieurs siècles. Et, dès la seconde moitié du XVe siècle, cette évolution aboutit à la fondation de *zaouïas*, centres d'enseignement mystique dispersés dans les provinces et dirigées par des personnages religieux connus sous le nom de *marabouts*" (T.I : 425). Le mysticisme musulman (*tasawwuf*) se diffuse lentement dans le Maghreb et si dans les cités il conserve auprès des milieux lettrés une relation étroite avec la tradition mystique de l'Est, il se transforme progressivement dans les campagnes, en se popularisant. Ce nouveau "mysticisme populaire", selon l'expression de J. Berque, est alors propagé par les "marabouts" qui fondent et dirigent les *zawiyat* implantées dans les centres urbains mais aussi au plus profond des campagnes.

Pour la seconde démarche, il ne s'agit plus de transformation populaire d'un mysticisme véhiculé jusque-là par des élites, mais de rupture. Lisons M. Arkoun : "L'islam maghrébin rompt avec ces grands noms (il s'agit de grands penseurs musulmans) quand des clercs sommairement initiés à l'arabe, au fiqh malikite, ou à des éléments de sufisme, vont islamiser des populations isolées. Ce sont les marabouts, les saints, les *shurafa* qui, à partir du XVIe siècle répandent un islam rudimentaire parmi les groupes berbères restés très attachés à leur culture traditionnelle. Le charisme, le surnaturel, le rêve, les récits légendaires, le messianisme sont les fondements de la connaissance et de l'action dans cet islam rural..." (1993 : 217).

Dans cette approche, l'islam qui se répand à partir du XVIe siècle parmi les populations "isolées" paraît frustre, appauvri, sans relation avec l'islam des élites lettrées. Nous avons ici, une reprise du schéma dualiste qui oppose la religion savante des élites qui vivent dans les cités du centre et la religion rudimentaire des populations isolées encore attachées à leurs traditions pré-islamiques. Cette rupture est accentuée par le fait que ceux qui islamisent sont eux-mêmes sommairement formés et initiés. M. Arkoun systématise ce dualisme en écrivant plus loin : " Le fait islamique s'est développé et imposé par l'Etat, la Cité, l'écriture arabe, la Loi, l'orthodoxie contre la société segmentaire, l'irrédentisme tribal, l'anomie, les cultures orales, les religions locales." (*Ibid.* : 219). L'auteur établit réellement un "grand partage" qui nous paraît devoir être relativisé car si l'on s'interdit de retrouver le "fait islamique" dans les tribus, les cultures orales et locales, il faut bien en conclure que l'islam (mais lequel ?) était véritablement minoritaire dans les pays musulmans. Si l'islam est porté par l'Etat, la cité et l'écrit, il est clair que les espaces qui échappent à l'autorité et à la domination de ces trois éléments, ne peuvent que produire un islam appauvri et dégénéré. Plus, les moments de consolidation du pouvoir tribal, des cultures orales et de l'autonomie du local ne peuvent, dans ce schéma, que provoquer un mouvement de régression de l'islam ou, ce qui revient au même, que les sociétés dites musulmanes sont condamnées à subir un processus récurrent de réislamisation. Ne retrouvons-nous pas, ici, le "modèle à deux niveaux" (P. Brown, 1985 : 19) systématisé par Hume et selon lequel l'élite éclairée est porteuse du monothéisme et des pratiques religieuses "correctes", alors que la masse inculte et vulgaire véhicule un

polythéisme irrationnel et incohérent. Ce modèle sert de fondement à la distinction entre la religion de l'élite (qui est le fait de catégories sociales liées à l'Etat et de citadins lettrés) et la religion populaire qui constitue "…une catégorie qui est, par définition, sans âge et sans visage, parce qu'elle présente des modes de pensée incompréhensibles, sinon comme un échec à être quelque chose d'autre…" (Brown, 1985 : 20).

Ceci dit, il est clair qu'il faille établir des distinctions entre les grands mystiques lettrés qui furent de fins penseurs et la transmission locale d'éléments du sufisme ; ou encore entre les juristes accomplis et les *fqih* vivant quotidiennement au milieu des populations montagnardes ou oasiennes. Plutôt que d'établir des ruptures, il nous paraît plus intéressant de repérer les agents de la transmission, ceux qui véhiculent (en les transformant bien sûr) les grandes idées dans les milieux lointains et mettent ainsi en place la formation d'un lien entre le local et le global. Il reste que cet antagonisme entre l'islam des élites lettrées et l'islam populaire imprégné de charisme et de messianisme nous ramène au centre de la question de la généalogie du mouvement dit "maraboutique". Ce mouvement, qui est le produit d'un long cheminement, est donc repérable à partir du milieu du XXe siècle et il se généralisera au siècle suivant. Sans remonter au temps de Sidi Abu Madyan Chuâyb ou de Chaduli, on remarque une effervescence religieuse très nette sous les Merinides. Sous ces derniers se met en place une nouvelle catégorie sociale qui sera amenée à jouer un rôle politique de plus en plus important, les *shurafa*. Comme ces derniers interviendront, plus tard, dans la relation qui s'établira entre les ksouriens des oasis sahariennes et le *makhzan* marocain, il nous paraît nécessaire de retracer, rapidement, l'émergence de ce pôle et son influence croissante dans les sociétés maghrébines. A la suite des historiens français de la première moitié du XXe siècle, on a pris l'habitude de lier l'émergence de ces *shurafa* sur la scène politique avec la dynastie des Saâdides.

Or, deux historiens marocains (M. Kably et A. Sebti) ont récemment remis en question cette approche. A partir d'une étude des sources historiographiques aussi bien que de la littérature hagiographique, ils proposent de repousser plus loin cette apparition des *shurafa*, en la situant au temps des Merinides. Nous aurons ainsi, trois temps forts dans l'intervention des descendants du Prophète au Maghreb : le premier remonte à l'arrivée d'Idris qui fonde un pouvoir central à Fès au VIIIe siècle, le second avec la dynastie Merinide qui fera appel aux descendants de ces *shurafa* idrissides pour soutenir et légitimer leur pouvoir et enfin un troisième moment avec, au XVIe siècle, l'apparition des Saâdiens suivis des Alawites. Rappelons que ces développements, plutôt liés à l'histoire spécifique du Maghreb al-Aqsa, ne sont exposés ici que parce qu'ils nous

paraissent nécessaires à la compréhension de l'évolution interne du Twat-Gourara

En résumant les thèses de ces deux historiens marocains, on peut caractériser la situation prévalant au Maghreb al-Aqsa du XIVe siècle comme marquée par trois forces d'importances inégales. Les Merinides qui, rappelons-le, étaient au départ des nomades, s'appuyaient d'abord sur les forces religieuses dominantes dans les campagnes. Or, ces forces sont essentiellement liées au mysticisme. Ainsi, Kably écrit : " De toutes parts, on nous signale... que les maîtres merinides... auraient été en rapport avec les saints (awliyyâ)..." (1986 : 276). L'institutionnalisation du pouvoir des Merinides et la reproduction de leur dynastie amène leurs lignages à se fixer dans les cités. Ce processus de citadinisation entraîne un abandon progressif du soutien des mystiques ruraux et une "...certaine adoption concurrente du mâlikisme citadin" (Kably). Or, une des constantes de ce mysticisme soufi consiste dans le respect profond qu'ils portent aux *ahl al-bayt*, c'est-à-dire les descendants du Prophète. Ces derniers sont considérés comme détenteurs de *karama* et leur *sharaf* se manifeste par leur capacité à réaliser des miracles et des prodiges qui sont autant de preuves de leur sainteté (du moins pour le Maghreb). D'un autre côté, les descendants du Prophète, en tant que détenteurs, de par leur filiation, d'une parcelle de *baraka* représentent une force symbolique inestimable pour les soufis. Dans leurs entreprises constantes de critique des pouvoirs établis, auxquels on associe souvent l'injustice et la déviation de la norme islamique, les soufis essaient de capter cette autorité emblématique que représentent les *shurafa*. Une alliance entre soufis et *shurafa* n'aurait aucune peine, par la force qu'elle représenterait pour le peuple, à s'opposer de manière efficace aux pouvoirs établis. C'est, bien entendu, ce que comprennent rapidement les Merinides qui essaieront d'empêcher cette coalition de se réaliser en cherchant à se rapprocher des *shurafa*. Sebti écrit que pour les Merinides "... la clientélisation des sharif offrait l'intérêt de neutraliser la lame de fond que constituait la contestation mystique..." (1986 : 437).

Les Merinides inaugurent ainsi une politique sharifienne qui repose sur plusieurs niveaux. Le sultan Abu 'Inan "... qui affichait sa dévotion pour les *chérifs*" (Kably, 1986 : 261) utilise le sharifisme comme référence principale : son camp militaire, sa politique, sa dynastie sont tous qualifiés de sharifiens. De manière plus concrète, le makhzan merinide prendra la décision d'exempter les *shurafa* de l'impôt et de leur attribuer des dons qui seront distribués lors des cérémonies du *mawlid*. Cette fête qui célèbre la naissance du Prophète était encore inconnue dans la première moitié du XIIIe siècle. Elle sera officiellement décrétée, en 1292, par le sultan Abu Yaâqub. La politique sharifienne des merinides s'intégrait elle-même dans la politique religieuse essentiellement portée vers la légitimation de la dynastie dont les

ancêtres, d'origine berbère, étaient exclus de toute filiation avec le Prophète, ce qui diminuait leur renommée. Les Merinides ont alors à lutter contre deux foyers de concurrence potentiellement dangereux : d'une part le souvenir du pouvoir almohade dont le culte de l'imam Ibn Tumart était encore vivace, dans la seconde moitié du XIVe siècle, dans certaines régions (Kably, 1986 : 277) et, d'autre part, le mysticisme contestataire et virulent des soufis ruraux. La politique religieuse des Merinides s'appuie sur deux orientations : la création, pour les élites, de medersa-s qui sont des centres de diffusion d'un malikisme modéré et la production, pour les couches populaires, d'une "image" positive des souverains fondée sur leurs piété, charité exemplaire et sens profond du *jihad*. La finalité de cette politique est, évidemment, de neutraliser les effets du mahdisme finissant ainsi que l'émergence du pouvoir des soufis. De plus, les Merinides sensibles à la circulation de l'autorité des descendants du Prophète dans l'ensemble du monde musulman vont promouvoir l'émergence d'un sharifisme autochtone beaucoup plus contrôlable. Ce sharifisme autochtone s'appuie sur quatre groupes de descendants du Prophète : la plus ancienne branche est constituée par les Idrissides qui se sont éparpillés et liés aux différents groupes berbères du Maroc, les trois autres branches, plus récentes, sont les Sabtiyyun implantée au Nord, les Banu Saâd (futurs Saâdiens) dans le Draâ et, dans le Tafilalt, la branche de Sidjilmasa qui donnera les Alawites.

Cette politique joue aussi sur l'imaginaire collectif comme ces rumeurs persistantes, qui finissent par devenir des vérités admises par tous, sur les apparitions fantasmagoriques d'Idris I dans la cité de Fès, au début du XIVe siècle. Mais ces débordements qui revêtent la forme du merveilleux et du miracle sont nécessaires à l'enracinement de cette politique sharifienne dans les milieux populaires (citadins et ruraux) crédules. Cette croyance évoluera vers le culte, lorsque le mysticisme populaire se réappropriera le modèle sharifien lors de son abandon par les Merinides. Ces derniers, en effet, bientôt pris par des problèmes financiers ne seront plus en mesure d'entretenir les *shurafa*. Les cérémonies du *mawlid*, coûteuses par le faste déployé, seront même supprimées par le sultan Abu Sâïd III, au début du XVe siècle. La dynastie des Merinides entre en crise. Sebti écrit : "Vers la fin du siècle (XIVe), la politique sharifienne est remise en cause. Le nouveau contexte maghrébin se conjugue avec l'affaiblissement d'un régime miné par les rivalités de coteries féodales et menacé par l'offensive ibérique" (1986 : 437).

A ce moment, le "courant" mystique se compose de deux types d'agents : d'une part les saints isolés dont l'action ne s'appuie que sur leur charisme personnel et qui semblent minoritaires et, d'autre part, les *murid*-s (prétendant à la voie mystique) regroupés dans des communautés d'étudiants ou mieux de disciples qui obéissent à l'enseignement d'un shaykh reconnu. Au sujet de l'organisation interne de ces communautés, Kably écrit : "... les

adeptes regroupés en *taïfas* sont affiliés à la *râbita* d'un cheïkh et encadrés de l'intérieur" (1986 : 307). Ces deux notions de *taïfa* et de *rabita* préfigurent celles de *tariqa* et *zawiya* qui seront employées plus tard.

Toujours à la fin du XIVe siècle, les cérémonies du *mawlid* sont investies par les soufis appartenant à des communautés différentes qui se retrouvent une fois par an. Par la fête, le chant et les danses, les soufis attirent le peuple. Kably écrit à ce propos : " Quel avait dû être l'effet sur l'entourage d'une telle force devenue numériquement imposante ? Ce qui paraît évident, c'est qu'en usant du *dikr* collectif sous-tendu par le rythme et le geste, les *faqîrs* ne pouvaient laisser indifférente une société en transes. De plus, en ponctuant leurs chants d'actions miraculeuses, les mêmes *faqîrs* préconisaient le merveilleux à une sensibilité disponible à fleur de peau. Vu la nature du système et l'oppression multiforme de l'imposable, une telle thérapeutique, à en croire son succès immédiat, s'avérait sans nul doute appropriée. En conséquence, la mobilisation, on l'imagine, devenait chose inévitable ; de même que la réaction du pouvoir se sentant de toutes parts sous la menace..." (*Ibid* : 312).

Qu'on les nomme tour à tour *faqîr*, *sufi*, *wali*, dévots... tous ces agents participent d'un même mouvement religieux qui s'attelle à des tâches diversifiées telles que l'islamisation en profondeur, en se mêlant au peuple et en prêchant l'exemple ; la prise en charge des questions d'arbitrage (grâce au charisme acquis) entre tribus rivales ; la sécurité des voies commerciales... Ces objectifs religieux et politiques sont intégrés par les membres de ce mouvement religieux à un sens profond de l'esthétique et du merveilleux qui attire l'attention, la sympathie du peuple et déclenche son adhésion. Les séances de *dikr* collectif, les danses et chants intègrent les individus dans des moments de fusion durant lesquels les pulsions individuelles se rejoignent dans l'extase collective et la fusion qui soudent encore plus la communauté. Et si les formes organisationnelles que constituent la *tariqa* et la *zawiya* ne sont pas encore en place, le personnage du shaykh, le maître du sens, est par contre déjà présent. Le statut et le rôle du shaykh seront d'ailleurs à l'origine d'un important débat dans les milieux lettrés de cette époque.

B-LA QUESTION DU MAITRE (SHAYKH)

"On s'accorde à distinguer deux lignes d'évolution dans le développement du *tasawwuf* occidental à l'époque merinide (...) Ces deux formes sont le soufisme confrérique, de caractère populaire, qui se développe surtout, mais non exclusivement, dans les villages et les campagnes, et un soufisme de caractère individuel et plus ou moins intellectuel, qui se rencontre le plus souvent dans les villes."

Ces lignes de R. Perez sont extraites de son introduction à la contribution d'Ibn Khaldun (1991 : 25), le *Shifâ al-sâ'il li tahdîb al-masaîl* (La Réponse satisfaisante à celui qui cherche à élucider les questions), écrit à la suite du débat qui s'était engagé, en Andalousie et au Maghreb, sur cette question. Le *Shifâ* est une sorte de *fatwa* que rédige Ibn Khaldun après un événement qui éclate à Grenade entre 1372 et 1374. Dans cette cité, les étudiants qui

aspirent à la connaissance du mysticisme sont divisés en deux groupes qui s'affrontent au sujet d'une question en apparence banale mais qui se révélera capitale comme l'a bien senti Ibn Khaldun. Cette question, R. Perez la résume ainsi : "... pour s'engager dans une voie aussi exigeante et hasardeuse, est-il indispensable de se mettre sous la conduite d'un maître spirituel (*shaykh*) ? Ou peut-on se diriger soi-même et, pour cela, se contenter d'utiliser individuellement les livres, d'ailleurs nombreux, qui traitent de ces matières ?" (1991 : 14). Les partisans du recours nécessaire au *shaykh*, sorte de directeur spirituel qui guide le novice dans la voie mystique, s'opposent donc à ceux qui "... prétendent (...) faire l'économie du directeur spirituel, au profit de livres, pris comme seuls guides." (*Ibid.* : 24). Pour ces derniers, l'initiation et l'approfondissement du savoir dans la voie mystique peuvent se réaliser par le biais de lectures choisies, de méditations et d'expériences effectuées individuellement. Ce point de vue novateur rejette l'habituelle valorisation du rôle du shaykh qui est d'ailleurs toujours présente dans la tradition populaire comme le montre le dicton suivant : "celui qui n'a pas de maître est le disciple de Satan".

Dans sa *fatwa*, Ibn Khaldun reprend d'abord l'historique du *tasawwuf* avant de donner son avis sur la question posée. Pour résumer, retenons qu'il établit trois niveaux ou (stades) dans le mysticisme : le stade de la piété qui consiste à obéir à ce qui est prescrit par Dieu (*mujahadat al-taqwa*), le stade de la conformité avec la morale islamique (*mujahadat al-istiqama*) et le stade du dévoilement par lequel on accède au monde caché (*mujahadat al-kashf*). Ibn khaldun ajoute que la présence du shaykh n'est indispensable que pour ceux qui parviennent au stade supérieur du "dévoilement", c'est-à-dire à une minorité d'élus, tout en ajoutant qu'il déconseille cette recherche de haut niveau. Ibn khaldun n'évoque pas explicitement l'éventuel rôle politique auquel pourrait prétendre le shaykh, mais il semble bien soucieux de relier le shaykh à la loi et à ceux qui la maîtrisent et l'appliquent c'est-à-dire, les ulama-s. R. Perez écrit à ce sujet : " Aussi peut-on déceler, tout au long du *Shifâ al-Sâ'il*, comme un souci de rendre au *faqîh* toutes les prérogatives qui lui reviennent, particulièrement lorsque celles-ci pourraient paraître menacées par le rôle du *shaykh*." (1991 : 30).

On comprend la difficulté du problème qui préoccupait Ibn Khaldun : les nécessités internes à la discipline soufie rendent incontournable le recours au shaykh, mais celui-ci ne doit pas échapper au contrôle des docteurs de la Loi. Ceci montre qu'Ibn Khaldun est plutôt favorable à une mystique pour lettrés qui leur procurerait un supplément de savoir intérieur (comme le soutenait d'ailleurs al-Ghazali) ; il penche pour une initiation mystique contrôlée qui amènerait ces lettrés au seuil du troisième stade. Ibn Khaldun n'étudie donc pas cette question du shaykh sufi du point de vue de la sociologie politique. Il aurait pu suggérer un rapprochement avec, par exemple, la figure du mahdi qu'il analyse par ailleurs. Pourtant, les

restrictions qu'il établit pour le recours au shaykh restent significatives. Car, comme l'écrit A. Oumlil : " Un shaykh, cela signifie un groupe d'adeptes, voire une confrérie." (1982 : 192). C'est-à-dire, une communauté soudée autour d'un maître qui, par l'autorité exercée sur ses disciples, peut s'attribuer toutes sortes de pouvoirs et être tenté de prendre ses distances aussi bien vis-à-vis de la norme que des détenteurs de cette norme, c'est-à-dire les *fuqaha*. Le shaykh travaille sur les aspirations et la subjectivité de ses disciples, domaines que la Loi ne peut réguler et encore moins contrôler. Cette prépondérance du shaykh conduit inévitablement à des conflits avec les fuqaha qui craignent les risques d'innovations blâmables (*bidâa*). D'où la nécessité pour Ibn Khaldun de se limiter aux deux premiers stades. A. Oumlil ajoute : "En déconseillant la *mujtahada* qui nécessite un shaykh, il refuse en fait d'en reconnaître le statut, et par conséquent, les sectes mystiques qui en découlent (*tariqa*)" (1982 : 192).

Plutôt que de considérer l'islam des confréries et des shaykh de *zawiya* comme une dégradation de l'islam des lettrés, il nous semble que nous sommes, ici, au centre du problème avec les facteurs qui ont permis l'émergence de ce mouvement religieux doté de ses institutions, ses agents, ses modes d'actions, discours et pratiques. Au lieu de rejeter cette forme de mystique éloignée de la norme dans le domaine des croyances anciennes, ne faudrait-il pas plutôt, ainsi que le suggère Oumlil : "... donner au mot "mystique" un sens plus général que la définition habituelle, à cause essentiellement de son rôle spécifique dans la société maghrébine. De vastes mouvements de masse s'y formaient autour des idées religieuses de réforme, incarnées par un maître spirituel qui pourrait bien souvent se servir de ces idées pour accaparer le pouvoir. La doctrine n'est pas toujours précise, d'autant plus que des illettrés ont pu être à la tête du mouvement" (1982 : 182).

Il faudrait aussi prendre acte du fait que les mystiques du Maghreb étaient souvent organiquement liés à leurs communautés par la prise en charge des demandes multiples qui en émanaient, tout en essayant d'y apporter des réponses pratiques. Même lorsqu'ils étaient lettrés et portés vers la contemplation, les soufis maghrébins n'hésitaient pas à s'investir dans les conflits et les aspirations de leur temps. Ce qui n'allait d'ailleurs pas sans tensions internes. Cette période fut, en effet, un moment de crise des sociétés maghrébines. Les agents religieux eurent à prendre en charge un certain nombre de questions qui se posaient aux communautés. Parmi ces questions on peut citer : la défense de l'islam face à la présence chrétienne considérée comme une menace (à ce sujet, il ne faut pas oublier que le Maghreb constituait l'une des parties du monde musulman les plus proches du monde chrétien) ; le besoin de sécurité face à la violence et à l'anarchie ; l'intégration territoriale garantissant une assise (un terroir) pour les communautés ; une demande de sécurité face aux aléas de la nature (très importante en milieu rural) ; des promesses de bien-être dans ce monde et dans l'au-delà ; des réussites diverses (dont la reproduction de la famille par

une nombreuse descendance masculine) ; l'établissement d'un lien social fort entre communautés différentes par le mode de vie (nomades et sédentaires) ou par la langue et la culture (Arabes et Berbères)... C'est en s'attaquant à ces demandes diverses que les agents religieux purent, en proposant des solutions efficaces, c'est-à-dire pratiques, prétendre au rôle qui fut le leur. Leur inspiration, ils la puisèrent dans la foi religieuse de même que leurs actions et discours, mais aussi dans les croyances et modes d'organisations locaux dont ils étaient à des degrés divers, imprégnés.

C- Deux maitres : al-Jazuli et Sidi Ahmad ben Yusef

Malgré un fond commun, on constate des processus qui évolueront différemment à l'Ouest et au centre du Maghreb. Cette différence peut être illustrée par le cheminement de ces deux grandes figures du XVe siècle que sont al-Jazuli et Sidi Ahmad ben Yusef.

Le premier, qui vit au sud du Maroc, est un continuateur de la *tariqa* shaduliyya. Son enseignement permet l'émergence de nombreux disciples qui formeront des *zawiyat*. Parmi les disciples d'al-Jazuli, citons abd al-Âziz al-Tabbaâ (mort en 1508) qui "... fut le maître d'une pléiade de saints personnages dont l'activité au service des Saâdiens fut déterminante" (De Premare, 1985 : 36) ou encore, abd Allah al-Ghazwani (mort en 1528) qui s'oppose aux Wattassides et rejoint les Saâdiens à Marrakech. Parmi ces *zawiyat*, l'une d'elles deviendra importante, celle d'Aqqa dont l'un des membres se déplacera dans le Draâ, à Tagmaddart. Il deviendra l'un des chefs de la résistance contre les chrétiens dans le Sous. Cette branche donnera naissance à la dynastie des Saâdiens qui, partis du sud, s'étendront successivement vers la région de Marrakech pour s'emparer en 1554 de la cité de Fès et mettre fin aux Wattassides qui avaient remplacé les Merinides. Cette ascension des Saâdides apparaît liée à l'abandon rapide du statut de *mrabtin* pour celui, plus prestigieux, de *shurafa*. Cette question du statut des descendants du Prophète a subi d'ailleurs une évolution au Maghreb. Les premiers *shurafa* idrissides installés à Fès étaient de tendance shi'ite et ils furent pourchassés par les Miknassa sufrites. On assiste alors à une disparition progressive de ce courant au moins au niveau politique. Le fondateur de la dynastie des Abd al-Wadides de Tlemcen, Yaghmorasan Ibn Ziyyan, rejetait toute prétention au statut de descendant du prophète et les premiers Merinides aussi (Schatzmiller, 1982). Il semble que ce soit un Banu Wattas qui contribuera à l'émergence du culte dont Idris I sera l'objet. A ce sujet, Abitbol écrit :

"Après l'échec des Portugais devant Tanger en 1437, le sultan wattasside Abu Zakariya, dans un souci de détourner à son profit les forces religieuses galvanisées par cette victoire, crut bon d'accréditer les rumeurs faisant état de la "découverte" à Fès, du corps intact d'Idriss II, le fondateur de la ville. Ce "miracle" relança le culte idrisside et consacra la renaissance du

sharifisme, deuxième aspect du réveil de l'islam marocain." (1979 : 36). Il ajoute : " C'est précisément de cette rencontre entre maraboutisme et sharifisme qu'émerge la dynastie saâdide" (*Ibid.* : 36).

L'idée que la rivalité entre les *shurafa* Saâdiens et les Turcs (de la Régence d'Alger) était relayée par un clivage religieux opposant les adeptes d'al-Jazuli et ceux de la Qadiriyya a été formulée par A. Cour dans son ouvrage, *L'établissement des dynasties des cherifs au Maroc* (1904). Cette thèse qui est reprise par P. Boyer (1966) affirme que les *shurafa* Saâdides s'appuient sur les adeptes de la Jazuliya qui n'est, en fait, que la continuation de la *tariqa* Shaduliyya. Or, dans le conflit qui oppose les Saâdiens aux Wattassides, ces derniers sont soutenus par des membres de la Qadiriyya. De leur côté, les Turcs s'appuient sur la Qadiriyya. A l'appui de cette thèse, Boyer note que la Qadiriyya était dominante dans tout l'Ouest de l'Algérie sauf à Tlemcen et Nedroma dont les habitants suivaient la Shaduliyya. Il voit dans ce fait la raison pour laquelle les deux cités sont opposées aux Turcs. De Premare quant à lui, souligne que les Saâdiens sont soutenus par la Jazuliya qui leur fournit un soutien dans leur lutte contre les Wattassides de Fès. Ainsi, ces derniers bénéficiaient "... des fortes résistances d'une population toujours attachée à l'héritage merinide et encadrée par les maîtres de la Qadiriya" (1985 : 37).

De Premare ajoute que le saâdide al-Shaykh ne parvint à se faire "accepter" par les habitants de Fès qu'après la liquidation de certains de ces maîtres *qadiri* qui lui étaient farouchement opposés et jouissaient d'un grand crédit auprès des habitants de Fès.

Au Maghreb central, la *tariqa* Yusufiyya est fondée par Sidi Ahmad ben Yusef dont le maître, Ahmad Zarruq al-Barnusi, quitte le Maroc pour émigrer vers l'est, au moment précisément où la Jazuliya prend son essor. A propos de la Yusufiyya, J. Berque précise que cette *tariqa* "... se répandit jusqu'au Maroc où le sultan saâdien al-Ghalib (1557-1574) dut la réprimer durement" (1978 : 100-101). Au sujet du fait que le pouvoir sharifien empêche l'extension de la Yusufiyya vers l'ouest du Maghreb, J. Berque s'interroge : " Faut-il mettre en rapport cette hostilité des sultans avec le fait qu'A. b. Y. (Sidi Ahmad ben Yusef) aurait, de son vivant même, été considéré comme agissant au Maroc en tant que partisan des Turcs ?" (*Ibid.* : 101). Il conclut que cette approche, qui s'appuie sur l'hypothèse de A.Cour, ne lui paraît pas suffisamment étayée. Il reste que l'hypothèse d'une utilisation par les pouvoirs politiques des *tariqa* ne peut être abandonnée aussi rapidement. Par le fait qu'elles mobilisent des quantités importantes de personnes acquises à des chefs qui peuvent leur demander de soutenir ou de s'opposer à tel ou tel camp, les confréries constituent des leviers puissants aux mains des différentes forces politiques qui s'affrontent.

Pour revenir au Twat-Gourara, il nous paraît possible de formuler l'hypothèse que ces enjeux n'étaient pas absents de la situation politique et religieuse qui y prévaut à partir de la fin du XVe siècle. Si l'on se rappelle que Sidi Ahmad ben Yusef avait un disciple au Gourara en la personne de

Sidi Musa u-Lmesâud, qu'al-Maghili était originaire des environs de Tlemcen tout comme al-Âsnuni, il est possible que tous ces agents religieux aient essayé d'implanter la Qadiriyya dans les oasis sahariennes. Sur ce point, la position d'Abitbol est assez tranchée. Il écrit : "Loin du Maghreb al-Aqsa où la Djazuliya trouva des adeptes aussi ambitieux que zélés, en la personne des shorfas Sa'dides, le Touat accueillit au XV[e] et au XVI[e] un grand nombre de saints personnages maghrébins et sahariens, réfractaires ou même franchement hostiles à l'imam de l'anti-Atlas (El Djazuli), tels les shorfas idrissides et surtout les Kountas, d'orientation religieuse plus levantine qu'occidentale." (1979 : 48).

La situation du champ religieux au Maroc combine donc un plan horizontal caractérisé par la prolifération des *zawiya* dirigées par des saints locaux qui donnent naissance à des lignages de *mrabtin*, et un plan vertical qui relie certains agents religieux (les *shurafa*) au Prophète. Il s'agit en quelque sorte d'une transformation qualitative, d'une condensation de l'effervescence religieuse populaire. Le bouillonnement de la base se concrétise, au sommet de la hiérarchie sociale, par l'institutionnalisation d'une nouvelle élite constituée par les *shurafa* dont l'un des éléments de légitimité provient de leur extériorité vis-à-vis des communautés locales, de par leur lien avec le Prophète (invérifiable mais admis par tous). Le sharifisme sera à la fois un moyen de conquête du pouvoir et une stratégie pour le monopoliser puisque seuls les descendants du Prophète pourront, dans ce système, se prétendre prédestinés pour exercer leur pouvoir sur la société. Bien entendu, ce modèle politico-religieux n'est viable qu'avec la diffusion et la prégnance de l'idéologie du sharifisme.

L'évolution est différente au Maghreb central puisque, d'une part, les Zayyanides au pouvoir à Tlemcen éprouvent des difficultés à prétendre à ce statut de *sharif* et que par ailleurs, la résistance armée à la présence chrétienne s'appuiera sur des alliés certes musulmans mais qui ne sont pas réellement intégrés à la société, les Ottomans. Le personnage religieux le plus important de cette période est Sidi Ahmad ben Yusef, le saint enterré à Miliana. Né en 1436 et mort en 1527, il a vécu dans ce Maghreb central qui fut l'espace des Zénètes. Il parlait d'ailleurs cette langue (J. Berque, 1978 : 81 ; Hadj Saddok, 1984 : 80). Après des études dans la cité de Béjaïa auprès de son maître Ahmad Zarruq al-Barnusi, qui l'initie à la *tariqa* shaduliyya, il voyage pendant près d'une quinzaine d'années. Ses pérégrinations le mènent à l'ouest du Maghreb (de Fès au Sous), dans les Hauts Plateaux entre Figuig, Tyout et Chellala, au Gourara, où une légende lui donne comme lieu de naissance un ksar du Tinerkouk, dans l'Ouarsenis, les monts du Djurdjura où il semble qu'il fonde une *zawiya* à Beni Mandjallat (Ait Menguellet ?), le Zab, le Jarid, Tripoli, le Caire et les lieux saints de l'Islam, la Mecque et Médine. D'après l'auteur de ses *manaqib*, écrit Hadj Saddok : " Ahmad ben Yusef faisait des retraites dans les montagnes pour méditer, il aimait le contact des ruraux,

prêchait la paix et la réconciliation des tribus en guerre, il propageait ses idées mystiques, et dans les cités, il recherchait le contact des *'ulama*-s pour la conversation." (Hadj Saddok, 1984 : 79).

Du fait de leur incurie et de leur incapacité à défendre le pays soumis à l'islam (*dar al-islam*) face aux menaces chrétiennes, les Ziyyanides de Tlemcen et les Wattassides de Fès sont critiqués par Sidi Ahmad ben Yusef. Ceci l'amène à soutenir les Turcs en qui il voyait des défenseurs déterminés de l'islam. Il rencontre Arudj près d'Oran et, plus tard, il est en contact avec Khayr ad-din. Mais il semble que tout en leur étant favorable, Sidi Ahmad ben Yusef les redoutait. A un message d'amitié de Khayr ad-din, il répond par la lettre suivante, après les remerciements d'usage : " Ton pouvoir ne s'exercera pas sur nous, ni sur nos descendants, ni sur nos adeptes, ni sur les descendants de nos adeptes. Tu auras la sagesse de tenir compte de ceci, sinon tu seras sanctionné comme il se doit." (Hadj Saddok, 1984 : 97).

Comme on le voit, ce que cherche à préciser Sidi Ahmad ben Yusef c'est l'autonomie de ses descendants et des adeptes de sa *tariqa*. Bien qu'il ait voyagé et fréquenté les populations du Maghreb central, il ne se pose pas en rassembleur et défenseur de toutes ces régions. "Un maître de l'heure renoncé" : ainsi l'a défini J. Berque. Mais quels sont les éléments qui ont empêché Sidi Ahmad ben Yusef d'aller plus loin que ce simple rôle de critique des pouvoirs centraux de son époque et d'intermédiaire dans les conflits tribaux, pour se poser en candidat au pouvoir et fonder, non seulement sa *tariqa*, mais aussi une dynastie qui, en intégrant dans son action la force des Ottomans, se serait positionné à l'avant-garde de la défense du Maghreb central face aux incursions chrétiennes ? Alors qu'au sud-ouest du Maroc, les nombreuses principautés religieuses dirigées par les *mrabtin* favoriseront l'émergence des *shurafa* Saâdiens qui joueront un rôle centralisateur, dans le Maghreb central on restera au niveau régional. Tlemcen demeure fermée à l'influence de Sidi Ahmad ben Yusef en raison de la présence des Ziyyanides (alliés des Espagnols) et des *'ulama* de cette cité qui rejettent ce concurrent. Alger est sous l'emprise des Turcs et des Aït al-Qadi de Kabylie. Les Turcs ayant monopolisé la lutte contre les chrétiens, Sidi Ahmad ben Yusef ne parvint à se poser ni en chef du *jihad*, ni en rassembleur des énergies dispersées dans les diverses régions. Il restera confiné dans un rôle local en exerçant une autorité spirituelle sur les populations (zénètes) du Dahra, du Zakkar et sur les tribus arabes de la plaine.

Un autre personnage religieux contemporain de Sidi Ahmad ben Yusef, le shaykh al-Maghili (de la tribu zénète des Maghila, dont le territoire était proche de Tlemcen échouera lui aussi face aux Ziyyanides de Tlemcen. Il poursuivra son parcours au Gourara, au Twat et en direction des souverains des pays des Noirs. Lorsque le shaykh al-Maghili arrive au Gourara, il y trouvera un *wali*, Sidi Musa u-Lmesâud, disciple de Sidi Ahmad ben Yusef.

Un autre personnage religieux, ancêtre des Awlad Sidi Shaykh est enterré dans un ksar du Gourara. De plus, le fameux qadi de Tamentit, le shaykh al-Âsnuni qui s'opposera à al-Maghili sur la question des Juifs du Twat est lui aussi originaire de Tlemcen. Nous avons donc, à la fin du XVe siècle un courant religieux important qui relie le Twat-Gourara au Maghreb central. Ce courant émerge à la fin de l'influence des Merinides sur le Sahara et le renforcement de l'axe caravanier qui unit Tlemcen au Soudan par les oasis sahariennes. Ce courant religieux s'inscrit dans un mouvement d'idées qui circulent entre le Draâ et le Tafilalt, les oasis sahariennes, le bilad al-Sudan et la Tripolitaine. Les savants et mystiques de cette aire se rendront souvent visite. Mais les actions de ces différents agents religieux originaires du Maghreb ou qui s'y sont formés, tourne court : Sidi Musa du Gourara fonde une *zawiya* qui aura un rayonnement purement régional, limité à certains ksour du Gourara ; al-Maghili échouera dans sa tentative visant à réunir les oasis du Twat, du Gourara et du Tidikelt dans une principauté ou un petit Etat saharien qui contrôlerait la route du bilad al-Sudan. Bien plus, à partir du XVIe siècle, les oasis du Twat-Gourara vont subir, de nouveau, l'influence du *makhzan* sharifien.

Dans quel contexte s'effectue ce revirement et sur quelles forces s'appuieront les souverains chérifiens pour renforcer leur influence sur les oasis sahariennes ?

3- Les oasis sahariennes entre les *Shurafa* et les Ottomans

A- Au XVIe siecle

Pendant que le sharifisme se constitue à l'extrême-ouest du Maghreb, les pays musulmans de la Méditerranée orientale et d'une partie du Maghreb sont sous la domination d'une nouvelle puissance, l'empire ottoman. Après la prise de Constantinople (1453) qui met fin à l'empire byzantin, les Ottomans prennent Damas (1516) et le Caire, l'année suivante. En 1529, Khayr ad-Din fonde la Régence d'Alger sous l'autorité des Ottomans. Tunis est occupée par Khayr al-Din en 1534 et Tripoli, en 1551. Le pouvoir sharifien soumis à la pression des chrétiens de la péninsule ibérique voit apparaître sur son flanc oriental une nouvelle puissance dont il craint les capacités d'expansion. De fait, les Ottomans cherchent d'autant plus à s'immiscer dans les affaires intérieures du Maroc, que le pouvoir des Wattassides, qui succèdent aux Merinides, s'affaiblit. Les Ottomans entrent en contact avec les Wattassides de Fès pour gagner leur appui dans le conflit qui les oppose aux derniers Ziyyanides de Tlemcen soutenus par les

Espagnols (Boyer, 1966 : 23). En contrepartie, les Wattassides obtiennent l'aide des Ottomans, notamment par le recrutement de janissaires. Mais dans le Sud, d'où ils sont originaires, les *shurafa* Saâdides se font de plus en plus entreprenants. Ils intensifient la lutte contre les Portugais et s'installent à Marrakech en 1523. Issu du *wali* al-Mubarak wi-Saâden de la *zawiya* d'Aqqa, Muhammad Ibn Ahmad aura lui-même plusieurs enfants qui, plus tard, parviendront à conquérir Fès et à y imposer leur pouvoir. La stratégie du lignage des wi-Saâden a consisté à propulser l'un des leurs, Muhammad Ibn Ahmad, en lui faisant prendre le statut de *sharif* plus prestigieux que celui de *mrabet* qui était le leur. Ce dernier qui prendra le nom d'al-Qa'im bi-Llah, "... s'adresse aux gens du Sous dans leur langue, c'est-à-dire en berbère, ce qui indique à la fois que les premiers à le reconnaître sont des Berbères (ou berbérophones) et que le Chérif de Tagmaddärt s'exprime en berbère" (D. Jacques-Meunié : 440). Lorsqu'il meurt (1517), Muhammad ibn Ahmad laisse deux enfants : al-Saykh, le cadet, commande le Sous, al-Aârej (l'aîné) lui succède au nord de l'Atlas et il règne à Marrakech. Dans une lettre datée de 1529 et adressée au roi du Portugal, al-Aârej se proclame sultan de Marrakech, Haha, Sous, Dra, Gourara, Oued Noun et ce qui s'y rattache (Jacques-Meunié, 1982, t. I : 454). C'est toute la partie méridionale du Maghrib al-Aqsa que le sharif al-Aârej revendique, sauf le Tafilalt. Or, on ne voit pas comment le sharif peut prétendre contrôler les oasis du Gourara et du Twat alors que le Tafilalt ne se trouve pas sous son contrôle. En fait son autorité ne s'étend pas à l'est du Dra. En 1530 (juin), un accord est signé par le sharif et le roi de Fès (qui est un wattasside) afin de "délimiter leurs frontières" (*Ibid*). Si le Dra revient effectivement au sharif saâdien, le Tafilalt reste sous la dépendance du wattasside. Près d'une décennie après ce partage, les deux frères saâdiens sont en guerre et al-Aârej qui commande Marrakech est fait prisonnier par al-Shaykh, puis ils se réconcilient et procèdent (en 1543) à un nouveau partage de territoires : al-Shaykh "... reste maître du royaume du Sous et de tout ce qui est au-delà de l'Atlas vers le Sud avec les régions de Numidie et de Libye qui touchent au Sous éloigné (...) Le Chérif de Marrakech aura au contraire tout ce qui est au Nord de l'Atlas, plus le Tafilalt qui touche au royaume ouattasside de Fès " (Jacques-Meunié, 1982, t. I : 453). Il est évident que ces répartitions de territoires correspondent plus à des rapports de forces qui se traduisent par la suzeraineté d'un chef de guerre sur des populations, qu'à des prétentions fondées sur une légitimité juridique ou historique. En fait, il s'agit de se tailler des zones d'influences sur lesquelles on pourra prélever des impôts. De plus, comme le souligne Jacques-Meunié, "... les Chérifs saâdiens comme les rois ouattassides de Fès ne sont pas assez puissants pour pouvoir exercer une autorité effective et surtout dans les oasis sahariennes, tout au plus peuvent-ils de loin en loin y projeter ou y réaliser une expédition sans lendemains. " (*Ibid* : 454). Il faut ajouter un élément très important et qui pèse lourdement sur ces partages, il s'agit de la lutte pour s'approprier les

contrées sahariennes (le Dra et surtout le Tafilalt) où se trouvent les cités qui commercent avec le bilad al-Sudan. Jacques-Meunié note que lorsque deux chefs procèdent à un partage de zones d'influences, le Dra et Tafilalt ne peuvent pas revenir à une seule personne ; chacune de ces deux régions offre, en effet, des voies de passage vers le bilad al-Sudan.

En 1541, al-Shaykh qui vient de remporter une victoire sur les Portugais à Agadir se fait proclamer Sultan de Marrakech et il envoie son frère aîné "en résidence forcée" dans le Tafilalt où il restera jusqu'en 1550. Puis il se décide à marcher sur Fès où les Wattassides, qui s'appuient sur les Ottomans, ne peuvent empêcher la prise de leur capitale, en 1549. Al-Shaykh décidé à rejeter les Ottomans poursuit son offensive jusqu'à Tlemcen. Mais les Ottomans réagissent en repoussant les Saâdiens. En 1550, al-Shaykh vient au Tafilalt et chasse son frère. Ce dernier s'enfuit alors au Gourara, avec ses enfants dont Mulay Zidane. Al-Shaykh reprend donc le contrôle du Tafilalt. Comme l'écrit Jacques-Meunié, les dattes du Tafilalt sont nécessaires à la ville de Fès. En 1554, al-Shaykh vient de perdre Fès où les Ottomans sont parvenus à replacer sur le trône un de leurs protégés, dénommé Abu Hassun. Profitant du désordre créé par ce revers que vient de subir al-Shaykh, al-Aârej et son fils reviennent au Tafilalt et s'allient au wattasside. Mais finalement al-Aârej sortira victorieux de ces conflits et il parvient à reprendre Fès après avoir fait exécuté son neveu (Mulay Zidane) et envoyé son frère à Marrakech. Il continuera de prélever l'impôt sur le Tafilalt jusqu'à sa mort, en 1557. Jacques-Meunié écrit à ce sujet : " Devenu seul maître du Maroc, Ech-Cheikh refuse de reconnaître la suzeraineté du sultan ottoman d'Alger ; celui-ci envoie alors douze hommes de confiance au Maroc tout en prévenant le chef des janissaires… " (*Ibid* : 459). La garde personnelle d'al-Shaykh était, en effet, composée de quelques centaines de janissaires, des turcs pour la plupart, ce qui paraît assez étonnant.

Nous avons insisté sur tous ces événements pour montrer l'importance de l'articulation entre le politique, l'économique (accès à l'or du bilad al-Sudan) et le religieux (idéologie du charifisme). Le Tafilalt, constitue un enjeu pour tout prétendant au pouvoir. Cette région est stratégique puisqu'elle permet l'accès à l'or du pays des Noirs. Mais depuis le XIVe siècle le Tafilalt ne suffit plus, il faut nécessairement avoir aussi le contrôle des oasis sahariennes (Twat-Gourara) qui se sont constituées en important nœud du commerce transsaharien. Le second point est relatif à la vive concurrence qui oppose les *shurafa* Saâdiens aux Ottomans. L'un des enjeux de cette rivalité est constitué d'abord par une question de leadership puisque le souverain ottoman exige que les Saâdiens le reconnaissent comme Khalife, or ces derniers qui se prétendent descendants du Prophète revendiquent ce titre. L'autre aspect de cette rivalité est constitué par la

volonté des deux protagonistes, d'avoir accès ou de contrôler non seulement l'espace saharien mais aussi le bilad al-Sudan. Ces contrées sont sous la domination de l'empire songhay qui s'étendait sur le Nord du Mali actuel. Pour une meilleure compréhension de ces enjeux (et de l'évolution des oasis sahariennes), il est donc nécessaire de prendre en compte ces trois pôles de pouvoirs : les Saâdiens, les Ottomans et les Songhay.

Au milieu du XVI[e] siècle, les Ottomans sont présents en Tripolitaine et Djaâfar Pacha parvient au Fezzan, en 1557. En Ifriqiya, leur influence s'étend jusqu'à Gafsa. Dans le Maghreb central, Salah Raïs occupe Ouargla, en 1552. Avec la détention de positions aussi importantes, il est difficile de penser que les Ottomans n'avaient pas été intéressés par les espaces sahariens et soudanais. Un historien africain, Z. Dramani-Issifou, écrit : " Contrairement à ce qu'on a prétendu pendant lonftemps, les Ottomans avaient bien une politique africaine subsaharienne à partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle (...) En contrôlant l'Algérie dont certaines villes (Tlemcen) avaient un passé de prospérité et d'opulence lié au commerce transsaharien, les Ottomans étaient intéressés par ces régions du Sud qui fournissaient de l'or et des esclaves et consommaient les produits de l'industrie maghrébine. " (1982 : 217). Or, il semble bien que cet attrait pour l'Afrique subsaharienne ait été renforcé par la volonté des souverains songhay de réorienter leur commerce vers le Sahara central et oriental, en direction de la méditerranée orientale. En effet, et depuis le milieu du XV[e] siècle, les Portugais s'implantent sur la côte atlantique du Maroc, de la Mauritanie et parviennent jusqu'au Golfe de Guinée. Au fur et à mesure de l'intensification de leurs contacts avec les autochtones, et aussi grâce aux renseignements fournis par les commerçants juifs qui connaissent le Sahara, les Portugais ne tardent pas à tenter d'avoir directement accès à l'or du bilad al-Sudan. La réussite de ce projet a pour conséquence un détournement à terme du commerce transsaharien. Mais en plus du trafic de l'or, les Portugais ont découvert une autre source de profit, les razzias des populations côtières. Dramani-Issifou écrit : " La réaction des souverains sonrhaïs est presque immédiate ; elle aboutit à un changement de partenaires commerciaux : l'Ifriqiya et l'Egypte. " (1982 : 217). En fait, cette réorientation du commerce transsaharien est logique pour plusieurs raisons. Nous avons vu qu'à partir de la fin du XIII[e] siècle, les nomades arabes parcourent le Dra et le Tafilalt et organisent des coups de mains contre les caravaniers, ce qui amène les commerçants à traverser le Sahara par des pistes plus orientales, notamment par le Twat et El Goléa ou bien, encore plus à l'est, par l'Aïr et les oasis du Sahara libyen, ce qui constitue une reprise de l'ancienne route (reliant l'Egypte à Ghana) qui, ainsi que le signalait ibn Hawqal, fut abandonnée X[e] siècle en faveur de Sidjilmasa. De plus, les Européens ont maintenant directement accès à la côte occidentale de l'Afrique. Enfin, la position de Sidjilmasa, à l'extrémité occidentale du Maghreb, fait que le Maghreb al-Aqsa est largement décentré par rapport à la Méditerranée orientale (Egypte

et proche-orient) qui constitue une des principales destinations de ce commerce transsaharien. Or, de par leur opposition aux Ottomans et leurs alliances avec les Espagnols et les Portugais, les Saâdiens se marginalisent en quelque sorte par rapport à la Méditerranée orientale. Cette réorientation du commerce transsaharien aura des repercussions sur le Maghreb al-Aqsa puisqu'elle provoque une perte importante de revenus pour le *makhzen* sharifien, mais aussi pour les souverains songhay qui doivent chercher à mieux contrôler les espaces qui se trouvent à l'est de leur royaume. Dramani-Issifou écrit à ce sujet : “ Le Sonrhaï avait bel et bien décidé de délaisser le Maroc, partenaire commercial jusque là privilégié mais qui était devenu peu sûr. C'est dans cet esprit, croyons-nous, qu'il faut placer la politique conquérante sonrhaï vers l'est... entre 1500 et 1516. ” (*Ibid* : 90). En effet, le contrôle de l'Adrar des Ifoghas permet aux souverains songhay de développer leur maîtrise administrative de la cité de Tadmekka (es-Souk) qui constitue le point de rassemblement des caravanes se dirigeant vers le Twat et de là vers Tlemcen, ou encore vers Ouargla pour se diriger ensuite en Ifriqiya. Le contrôle du Massif de l'Aïr, situé encore plus à l'est, permet de mieux gérer le commerce avec Ghat, Ghadamès, le Fezzan et au delà, avec l'Egypte. A ces objectifs économiques, il faut ajouter la nécessité pour les souverains Songhay de mieux contrôler les nomades touaregs qui vivent sur ces espaces. Sur le plan politique, ce déploiement du commerce transsaharien vers des axes plus orientaux favorise, bien sûr, les Ottomans : un traité d'alliance est signé entre le souverain du Bornou (à l'est de l'empire songhay) et le représentant des Ottomans à Tripoli (Tugurt Raïs), en 1555. Il aurait pu aussi exister des contacts entre les souverains Songhay et les Ottomans pour réaliser une alliance semblable. Au sujet de tous ces contacts diplomatiques, Abitbol écrit : " Durant la deuxième moitié du XVIe siècle, de nombreux indices pouvaient donner à penser que les Turcs entendaient étendre, sinon renforcer leurs axes d'approvisionnement : en 1552, l'expédition de Salah Ra'is à Wargla ; en 1557, la conquête du Fezzan par Dja'affer Pacha. Les alliances successives signées avec le Bornou par les Pachas de Tripoli, l'échange de lettres entre Murad III et May Idriss Alouma et surtout, les deux tentatives de pénétration au Twat en 1579 et 1589." (1979 : 46).

Pour revenir au Gourara, on peut s'interroger sur les raisons de cette expédition des Turcs d'Alger dans le Twat ? A.G.P. Martin note qu'en 1578 : "... une expédition, organisée par les tribus du pays de Tafilelt, vint ravager le Touat... Tous les notables des Oasis se rassemblèrent et décidèrent d'implorer l'intervention du dey d'Alger. Celui-ci écrivit aussitôt des lettres de menaces aux nomades et envoya une expédition turque, qui arriva au Touat l'année suivante ; elle s'établit dans les ruines de Tibechrine, d'où elle envoya des détachements faire des reconnaissances dans toutes les Oasis, puis, peu après, elle repartit pour le Nord sans laisser personne derrière elle." (1927 : 35). On le voit, la force à laquelle les ksouriens du Twat-Gourara font appel pour les protéger des exactions commises par les nomades venus du Tafilalt est le bey d'Alger. Tlemcen étant annexée à la Régence d'Alger, les "notables des oasis" savent parfaitement à quelle autorité s'adresser. C'est la

première fois que les Turcs d'Alger se déplacent aussi profondément dans le Sahara au sud de Tlemcen. Les Turcs qui contrôlent déjà la frontière septentrionale des deux pays, risquent maintenant d'avoir accès, par le Sahara, au Tafilalt, région sensible et difficilement contrôlée par le *makhzen*. Les Saâdiens se devaient donc de réagir.

Quelle politique les saâdiens avaient-ils mis en œuvre en direction des souverains songhay ? Déjà, entre 1539 et 1544, Mulay Ahmad invite le souverain songhay, Ishaq Ier à lui livrer les mines de sel de Teghaza. On sait que l'une des marchandises ramenées par les caravaniers maghrébins dans les marchés du bilad al-Sudan était justement le sel. Les salines de Teghaza étaient situées au Nord du Mali actuel. A cette injonction des saâdiens, Ishaq Ier répond par l'envoi d'une troupe de Touaregs chargés de faire peur aux populations du Dra. La revendication des *shurafa* saâdiens sur Teghaza vise bien sûr le gain commercial mais aussi une expansion vers le Sahara. En 1556, une expédition punitive est organisée par les saâdiens qui en envoient une troupe militaire vers Teghaza ; le gouverneur est assassiné. En 1557, une autre expédition militaire en direction de Ouadane échoue. En 1582, le souverain du Bornou (Idriss), déçu par la réponse négative des Ottomans à sa demande de fournitures d'armes à feu, décide de se retourner vers le saâdien Ahmad al-Mansur auquel il fait acte d'allégeance (*bayâa*). Cette alliance permet aus saâdiens de neutraliser l'influence des Ottomans en Afrique subsaharienne. C'est à ce moment (1581) qu'a lieu la première expédition militaire en direction des oasis du Twat-Gourara. Selon al-Ufrani : " N'ayant plus à redouter les Turcs, El-Mansour forme le projet de s'emparer des pays du Touat et du Tigourarin (...) parce que les populations avaient échappé à toute autorité jusque là. " (cité par Dramani-Issifou, 1983 : 133). Il faut préciser que Euldj Ali, favorable à une intervention turque au Maghrib al-Aqsa, et rappelé par Mourad III et quitte donc Alger. Mal préparée, cette expédition s'arrête dans les ksour de Figuig. Mais l'année suivante, les ksour du Gourara sont pris l'un après l'autre L'opération s'effectue par l'envoi d'un véritable corps expéditionnaire pourvu d'armes à feu et sous le commandement de deux chefs, Ahmad ben Barka et Ahmad ben Haddad. Après plusieurs étapes, les soldats parviennent en vue des oasis. Officiellement, l'envoi de la troupe est présenté comme une simple opération de rétablissement de l'ordre auprès de ces oasiens qui ne paient plus l'impôt. Nous avons vu, plus haut, que Zeys écrivait que le *sharif* saâdien était soucieux d'en finir avec ces "hérétiques sofrites" hostiles à toute soumission envers les souverains. D. Jacques-Meunié cite (t. II : 548) à ce sujet, le même al-Ufrani qui écrit que ces territoires "...avaient secoué le joug de l'autorité royale", ce qui amena Ahmad al-Mansur à former le projet de les conquérir. Dotés d'un armement archaïque (épées et javelots) les ksouriens résistent derrière les remparts de leurs habitats fortifiés mais ils succombent assez vite. Dans certains ksour du

Gourara (At Aïssa par exemple) on montre encore les ruines d'habitats anciens détruits par une "armée venue de l'ouest" et arrivée au Gourara "après soixante-dix étapes". Mais la démonstration de force des saâdiens n'empêche pas les Turcs de maintenir une certaine présence dans la région. Ainsi, en 1582, le fils du bey de Tripoli arrive dans le Twat, à la tête d'une délégation comprenant une dizaine de savants. A.G.P. Martin qui rapporte cette donnée ajoute "... ils eurent des conférences avec les savants du Twat... Ceux-ci les accompagnèrent jusqu'à Badriane, où ils séjournèrent jusqu'à l'année suivante " (1924 : 35). A.G.P. Martin (citant une chronique du twati Sidi Bahaïa) nous signale, l'arrivée, en 1585, du caïd Hammu ben Barka. A la tête d'une troupe militaire, le caïd s'empare, après un combat, du ksar de Timimoun où il séjourne deux semaines. On notera que c'est la première fois que le nom de Timimoun est mentionné dans un document écrit, auparavant les chroniqueurs parlaient de Tahtayt.

Pendant ce temps, Ahmad al-Mansur prépare une autre expédition qui mènera ses troupes, en 1591, à Tombouctou. Le Saâdien contrôle ainsi les deux axes commerciaux qui mènent au pays des Noirs. De plus, par l'occupation des oasis du Twat-Gourara, il empêche toute possibilité de communication entre les Turcs installés au Maghreb central et oriental avec l'Ouest africain. Ceci explique que les Turcs ont été plus présents à l'est du Sahara (pays Touareg). Au Maroc même, ces conquêtes sont vues comme des manifestations de la puissance des Saâdides. Al-Fishtali écrit : "Après que le prince des croyants Mulay abu al-'Abbas Ahmad al-Mansur (...) eut conquis le Touat et le Tigourarin et qu'il se fut emparé de leurs villes et de leurs ksours, il porta son regard -que Dieu l'assiste- au-delà de ces territoires, vers le bilad al-Sudan et les régions avoisinantes." (Cité par Abitbol, 1979 : 49). Le souverain Saâdide prétendra même au titre de khalife, s'opposant, une fois de plus, aux Ottomans qui se l'attribuaient déjà. Mais, entre 1596 et 1608, la peste s'installa au Maroc et réduit considérablement les déplacements. De plus, " La sécurité des routes n'est plus assurée et les violences se multiplient." (D. Jacques-Meunié, 1982 : 540). En 1603, Ahmad al-Mansur meurt et Sidi Bahaïa note qu'à partir de 1604 on ne voit plus de caïd de l'Ouest arriver au Twat pour y prélever l'impôt. Et pour cause, après la mort du souverain, on assiste au phénomène classique de l'exacerbation des conflits entre ses enfants candidats à la succession. Une nouvelle période d'instabilité politique s'installe, la dynastie saâdienne entre dans une phase de déclin. Mais, en plus des proches du sultan saâdide, d'autres forces ne tardent pas à se positionner. Au sud-ouest, les saints du Tazerwalt et au sud-est, Abu Mahalli, se soulèvent. Ce dernier, issu de la grande famille des At al-Qadi du Tafilalt, s'est installé dans un ksar de Beni Abbas dans l'Oued Saoura, d'où il part à la conquête de Marrakech. Après

avoir remporté quelques victoires, il est battu et meurt en 1613. Une partie de sa famille se réfugie alors au Gourara, dans le ksar d'Aghlad.

B- AU XVIIE SIECLE

Si Ahmad al-Mansur s'était fixé comme projet la création d'un empire allant jusqu'au pays des Noirs avec la conquête de Tombouctou ; l'objectif des *shurafa* du Tafilalt sera plus modeste avec, pour première assise, un Etat saharien centré autour de cette région. La chute de la dynastie saâdienne entraîne une diminution des échanges avec le Soudan au profit de l'axe situé plus à l'est (par le Twat). Ce déplacement est encouragé par les Turcs qui voient dans la situation créée par la disparition d'Ahmad al-Mansur, une opportunité pour reprendre leur politique saharienne. Les chroniqueurs du Twat notent ainsi une recrudescence de l'influence turque sur les oasis sahariennes. En 1631, une caravane partie de Ghadamès parvient au Tidikelt munie d'une lettre du bey de Tripoli qui demande à ce que l'on facilite les contacts avec des négociants anglais membres de la caravane (A.G.P. Martin, qui cite Embarek ibn Azzuz, 1923 : 48). D'autres négociants en provenance de Ghadamès ou de Tripoli parviennent au Twat en possession de lettres signées par le bey de Tripoli. Or, ces recommandations supposent l'existence, dans les oasis du Tidikelt et du Twat, de personnes pourvues de l'autorité nécessaire pour faire respecter ces demandes et donc, sensibles sinon acquises aux Turcs (voir sur ce point, L. Mezzine, 1987 : 291). L'oasis de Ghadamès étant elle-même un lieu important de l'axe commercial oriental reliant la Tripolitaine au bilad al-Sudan, le fait que les Turcs envoient des commerçants, dont des anglais, jusqu'au Twat, est significatif d'une volonté de profiter de l'instabilité interne au Maroc pour capter une part de ce commerce avec le Soudan et l'Europe.

C'est dans ce contexte, marqué par une concurrence directe sur le Sahara, qu'émergent (à partir de 1623) les premiers *shurafa* Filaliens. Cette branche de *shurafa*, dont l'ancêtre serait originaire de Yanbuâ dans la péninsule arabe, est la dernière qui arrive au Maghreb al-Aqsa. Leur fixation dans le Tafilalt est contemporaine du mouvement d'occupation par les Arabes Maâqil des oasis situées dans cet espace. Cette implantation dans une région traditionnellement marquée par son ouverture sur le Sahara et le bilad al-Sudan n'est peut-être pas sans relation avec la possibilité de bénéficier de ce commerce. La cohabitation de ces *shurafa* avec les Zénètes du Tafilalt, qui ont une connaissance des populations vivant dans les oasis sahariennes, leur ouvre des perspectives en direction de ces régions lointaines. Enfin, il faut souligner la possibilité, pour ces *shurafa*, d'utiliser les nomades arabes Maâqil comme force d'appoint non négligeable.

C'est ainsi qu'au moment où le premier *sharif* du Tafilalt parvient à un rôle d'importance et se heurte aux autres forces situées plus au Nord, son fils, Mulay M'hammed, oriente son action vers une politique résolument saharienne. Les chroniqueurs du Twat signalent que par deux fois (en 1645 et 1652) Mulay M'hammed se déplace, à la tête d'une armée, du Tafilalt vers les oasis du Twat. Lors de sa première expédition, il séjourne une semaine à Tamentit et quatre mois dans les autres oasis puis il fixe le cours du *mitqal* d'or à 1 pour 9. La seconde fois, il reste sept mois dans les oasis (selon Sidi Bahaïa et al-Tamentiti, cités par A.G.P. Martin, 1923 : 52). De plus, Mulay M'hammed enverra périodiquement des caïds en mission pour récupérer les impôts. Lors de l'une de ces missions, un des caïds devra employer la force pour mettre fin à l'action d'un certain abd-Allah, agitateur religieux venu de l'oued Souf. Le chroniqueur twati qui signale ce fait ne donne aucune précision sur les objectifs de cette agitation. Mais en plus de ces activités on note l'arrivée dans les oasis de plusieurs groupes de *shurafa*. Certains s'installent à Zawiyet Kounta dans le Twat, d'autres se fixent dans des ksour situés entre le Twat et le Gourara. Ces familles de *shurafa* se disperseront dans les autres ksour et essaimeront dans l'espace du Twat-Gourara.

Mulay M'hammed apparaît bien comme le promoteur d'un Etat centré sur le Tafilalt et orienté vers l'espace saharien. L. Mezzine écrit dans son étude sur le Tafilalt : " Les sources signalent que le Tafilalt était au centre d'un Etat dont Mulay M'hammed était l'artisan, que cet Etat a été érigé sur le contrôle des voies commerciales et la mainmise de Mulay M'hammed sur le Touat..." (1987 : 321). Cet Etat saharien apparaît coincé entre les Dilaïtes, qui contrôlent tout le pays situé à l'ouest du Tafilalt et empêchent ainsi Mulay M'hammed d'avoir accès à l'Atlantique, et les Turcs de la Régence d'Alger qui contrôlent les pays situés à l'est. Pour assurer une certaine viabilité à son Etat, Mulay M'hammed est amené à se frayer une ouverture vers le Nord pour disposer de ports sur la Méditerranée, si nécessaires au trafic commercial. Cette ouverture est menée dès 1647, avec l'organisation par Mulay M'hammed d'une expédition qui remonte vers le nord, s'empare d'Oujda, effectue une razzia chez les Beni Snassen puis s'avance vers l'est, jusque sous les murs de Tlemcen. De plus, pour garantir son occupation des oasis sahariennes, Mulay M'hammed lance, en direction de l'Atlas saharien, une offensive militaire qui repose sur des troupes formées en grande partie de nomades arabes. Son armée traverse les territoires des groupes nomades des Beni Mathar et des Hamyan situés à l'ouest des Hauts Plateaux algériens (Chellala et Bousemghoun) et pousse même jusqu'au Djebel Amour et l'oasis d'Aïn Madhi près de Laghouat (voir sur ce point L. Pechot, 1914, T.III : 215). La manoeuvre est claire : Mulay M'hammed entend séparer la région de Tlemcen de ses prolongements vers le Sahara. Ces immenses espaces ne sont pas occupés, mais Mulay M'hammed veut surtout signifier aux Turcs

que s'il n'est pas tenté par les Hauts Plateaux, les oasis sahariennes situées au sud de l'Atlas saharien sont sous son autorité.

Mais, au moment où les oasiens du Twat-Gourara subissent la pression du *sharif* du Tafilalt, et alors que les Turcs de la Régence d'Alger ne sont pas en mesure (ou n'ont pas la volonté) d'agir en direction du Sahara, une nouvelle force politico-religieuse se met en place dans cet espace intermédiaire situé à la fois aux confins de l'Algérie et du Maroc et entre les Hauts Plateaux et le Sahara. Il s'agit des Awlad Sidi Shaykh. En effet, depuis le versant sud de l'Atlas saharien où il s'est établi (plus précisément dans le ksar d'al-Byod), Sidi Shaykh apparaît comme le fondateur d'une nouvelle *tariqa* (Shaykhiyya) et le rassembleur de tribus dans un ensemble nouveau dont il sera l'ancêtre éponyme. Or, Sidi Shaykh est attiré, lui aussi, par ces oasis sahariennes. Son fils, Sidi al-Hadj bu-Hafs, vient au Gourara et établit des liens avec les tribus arabes du Tinerkouk qui descendent entre autres des Beni Amer dont on se souvient qu'ils nomadisaient justement entre l'espace maintenant occupé par les Awlad Sidi Shaykh et le Meguiden. Ces tribus arabes du Gourara (Khenafsa, Meharza...) deviendront des adeptes de la shaykhiyya et des soutiens fidèles des A. Sidi Shaykh. Encore nomades à cette époque, ils contribueront à la propagation de l'influence des A. Sidi Shaykh dans le Twat-Gourara et jusqu'au Tidikelt.

En 1667, les *shurafa* du Tafilalt (fondateurs de la dynastie des Alawiyin) parviennent à imposer leur autorité au Nord du Maghreb al-Aqsa et Mulay Rachid, frère de Mulay M'hammed, s'installe à Fès. Quelle sera, dès lors, la politique des Alawites en direction du Sahara ? En s'orientant vers le nord, il semble bien que les *shurafa* Alawites se détournent des oasis du Twat-Gourara. Nous verrons, plus loin, que le voyageur al-Ayachi, parvenu dans les oasis de l'Awgrut (Gourara), note que le pays est soumis à l'autorité de l'émir du Tafilalt, mais il ajoute que le Gourara est gouverné par des émirs locaux indépendants. A partir de cette fin du XVIIe siècle, il semble bien que la politique des *shurafa* alawites soit orientée vers deux axes : d'une part, l'envoi périodique de caïds chargés de faire rentrer les impôts en procédant, au besoin, à des démonstrations de force, et d'autre part, laisser la voie libre aux nomades du sud-est marocain pour effectuer des razzias fréquentes auprès des ksouriens. Ainsi, une chronique du Twat note qu'à partir de 1660, "... les Beraber et les Ghenanma devinrent les suzerains, en quelque sorte, du Touat, car ils imposèrent des contributions à tous les ksour ; ce devint un usage que chacun payât pour sa sauvegarde ; ceux qui payèrent furent protégés et ceux qui s'y refusèrent furent pillés, ruinés, capturés eux-mêmes, ainsi que leurs enfants, emmenés et vendus comme esclaves." (al-Twati, cité par A.G.P. Martin, 1923 : 55).

Nous retrouvons, ici, l'ancienne politique des souverains qui, après s'être appuyés sur les nomades arabes pour conquérir des espaces, sont amenés à leur laisser ces territoires soit comme fiefs sur lesquels ils peuvent

s'installer, soit comme lieux soumis où ils pourront razzier les populations. La venue de caïds s'accompagne le plus souvent de violences et de dévastation des ksour. Ainsi, Sidi Bahaïa note : "... (Le sultan)... envoie au Touat une troupe nombreuse, commandée par le caïd Ahmed ben Ali Er-Roussi, qui traite les Oasis avec brutalité, ruine les Ouled-Abdelli et plusieurs autres ksour..." (cité par A. G. P. Martin, 1923 : 69). Les Awlad Abdelli habitaient plusieurs ksour situés près d'At Saïd, au Gourara. A partir de ce moment, les chroniques du Twat ne font que mentionner ces expéditions punitives menées par les caïds venus du "Gharb" (l'Ouest). Rapportons encore ce fait, décrit par Sidi Bahaïa : " Il était venu au Touat, en 1690, un caïd du nom d'Abdelâziz qui pressura les ksour sans mesure et provoqua un mécontentement général ; les gens de Timimoun se révoltèrent et l'assiégèrent dans la kasba où il se trouvait, auprès de leur ksar ; il pût, grâce à la pénurie d'armes à feu de ses adversaires, soutenir le siège assez longtemps pour permettre aux secours qu'il avait demandé d'arriver. Les caïds Messâoud et Mohammed-Saffar, qui les lui amenèrent, vinrent camper aux Ouled-Sâïd, d'où ils tombèrent sur les gens de Timimoun qu'ils battirent ; ils vinrent ensuite séjourner un mois à Telalet ; ils attaquèrent aussi le Ksar de Ghïat, qui avait suivi Timimoun dans sa révolte... Les gens de Timimoun s'étant enfermés dans leur ksar, le caïd Mohammed-Saffar vint les assiéger et les força à capituler ; il détruisit les ksour de l'Est (sic) et rasa leurs palmeraies." (A.G.P. Martin, 1923 : 68).

Ces pratiques se poursuivent au début du XVIIIe siècle. Ainsi, en 1711, Sidi Bahaïa, note : " Mohammed-Saffar rentré au Timmi, (le caïd) el-Ghazi reste spécialement chargé de terminer la répression : il pressure le Tigourarine de toutes les façons ; il détruit le ksar de Taoursit et ruine ses palmeraies ; il détruit aussi le ksar d'Akbour, le ksar Amlal et le ksar Teharoun (lire : At Harun) aux Ouled-Sâïd, et il rasa la palmeraie d'Oudghagh dans l'amalat de Tabelkoza..." (*Ibid.* : 80). Ces éléments nous donnent une idée de l'entreprise de destruction des ksour du Gourara (et du Twat) menée par les caïds sharifiens.

Le temoignage d'al-Ayachi, que nous nous proposons maintenant d'analyser, nous permet d'illustrer quelques aspects de cette société du Gourara qui se trouve partagée entre la pression et l'influence des *Shurafa* et son indépendance voire même sa tendance au repli sur le local.

4- LE GOURARA AU MILIEU DU XVIIe SIECLE : D'APRES LA *RIHLA* D'AL-AYACHI

La *Rihla* d'Ibn Salim abd-Allah ibn Muhammad al-Ayachi est le récit du voyage (le troisième) qu'il accomplit, au milieu du XVIIe siècle, en pèlerinage à la Mecque. L'auteur quitte son pays (des Ayt Ayach au Maroc) et suit l'oued Guir jusqu'à Sidjilmasa dans le Tafilalt. De là, il longe l'oued Saoura, passe par le nord-ouest du Twat et le sud du Gourara. Après une halte à El Goléa, il se rend à Wargla et à Touggourt d'où il rejoint le bilad al-Jarid puis Tripoli et continue vers l'Egypte. La partie du voyage qui nous intéresse est, bien sûr, la portion d'espace située entre le Twat et El Goléa. Al-Ayachi est considéré comme un savant, un personnage important. Par sa Rihla, il veut rendre service aux futurs pèlerins. Il écrit : " Je raconterai... les

événements de mon pèlerinage ; je donnerai les noms des endroits que j'aurai vus, et j'en ferai la description, afin que les fidèles qui se rendent à la Mecque apprennent à connaître la route et les stations, sachant quels sont les chemins faciles, ceux qui ne le sont pas, les endroits où l'on trouve de l'eau et ceux qui en sont dépourvus" (1846 : 2). Par cette sorte de guide à usage des futurs pèlerins, al-Ayachi entend accomplir une oeuvre pieuse puisqu'il décrit les itinéraires d'un pèlerinage qui durait plusieurs mois, voire quelques années, et n'était pas exempt de risques vu l'insécurité des pistes caravanières. Mais, al-Ayachi veut faire plus : " Je parlerai aussi des marabouts, des savants et des personnages considérables que j'aurai eu l'occasion d'entretenir." (*Ibid.* : 2). Il nous propose donc, une sorte de "répertoire" des personnages religieux et politiques qu'il visite tout au long de son voyage. Le parcours dans l'espace se double, ici, de haltes auprès des personnes importantes. La mention des "marabouts" montre qu'au moment où il accomplit ses voyages (le premier date de 1648, le second de 1653 et le troisième, de 1661) ces personnages religieux ont déjà marqué de leur présence ces espaces.

Dans l'Oued Saoura

Al-Ayachi quitte donc le Tafilalt et deux ou trois jours plus tard il écrit : "Nous partîmes d'Aïn-el-'Abbas, nous dirigeant vers une terre étrangère" (*Ibid.* : 12). La caravane s'engage dans l'oued Saoura, "... nous traversâmes... un lieu qu'on appelle Adjéli, le premier village de l'ouad es-Sâoura. C'était aussi le premier des endroits pour lesquels l'émir de Sedjelmâça m'avait donné les lettres ; mais là on n'eut pas d'égard, le moins du monde, à sa recommandation. Nous nous arrêtâmes, ce jour, dans un village qu'on appelle Fâzzer" (*Ibid.* : 16). Le dernier toponyme doit plutôt être lu "Mazzer" ksar qui existe jusqu'à présent. De là, la caravane se dirige vers les ksour de Beni Abbes, ce qui permet à l'auteur de mentionner le fameux Abu Mahali "... personnage qui jadis se mit en état de révolte ouverte, et dont la sédition avait commencé dans ce bourg. Aujourd'hui encore sa maison est connue et on la montre aux voyageurs" (*Ibid.* : 17).

Trois jours plus tard, la caravane bivouaque à la *zawiya* de Sidi Ahmed ben Musa dont le ksar se nomme "Kerzaz". Là, écrit al-Ayachi, " L'amel, ou chef du pays, me traita, ainsi que toute la caravane, et il me fournit tout ce que l'émir de Sedjelmâça lui avait recommandé, par sa lettre, de me donner" (*Ibid.* : 19). Ceci suggère que les gens de *zawiya* sont respectueux de l'autorité de l'émir de Sidjilmasa, ce qui n'était pas le cas pour les ksouriens rencontrés au début de l'oued Saoura. Comme cela était fixé dans ses objectifs, l'auteur visite "en pèlerinage le tombeau de Sid-Ahmed ben-Mouça" qui est un *wali* important dans la région et le fondateur de la confrérie dite "Kerzaziyya", mais al-Ayachi ne nous dit rien à son sujet, ce qui est tout de même étonnant.

Dans le pays du Twat

Une semaine plus tard, al-Ayachi écrit : "... nous entrâmes dans le commencement du pays de Touât par les bourgades que l'on appelle Tsâbet" (*Ibid.* : 21). Tsabit est formée d'un groupe d'oasis situées au Nord-Ouest du Twat et déjà

mentionnée par Léon l'Africain. Fidèle à son objectif, al-Ayachi écrit : "Dans la principale de ces bourgades, je visitai en pèlerinage l'ami de Dieu, Sid-Moh'ammed-S'âlah', élève de Sid-Abou-er-Raouaïn, qui est enterré à Meckneça, de l'Ouest." (*Ibid.* : 21). Voici donc un *wali* du Twat dont le maître se trouve à Meknes. La caravane séjourne dans le Tsabit près d'une semaine. Ce qui nous vaut quatre indications importantes. Al-Ayachi déplore d'abord, le niveau d'analphabétisme des ksouriens et l'inexistence de *wali* et de savants : "Je ne trouvai point dans cet endroit un seul marabout, un homme pieux ou un savant ; ce sont tous des ignorants qui ne savent pas même écrire, des gens de commerce dont les moyens d'existence sont principalement basés sur la vente des dattes." (*Ibid.* : 22). Le lettré laisse donc sa colère et son mépris s'exprimer. Les ksouriens sont uniquement préoccupés par leurs activités commerciales. Il n'y a ni *wali* ni savant pour extraire ces gens de leur ignorance. Il semble donc que le seul agent religieux de Tsabit, en 1661, soit Sidi Muhammad Salah qui a fait ses études à Meknes. La seconde remarque est d'ordre politique. Parlant de la monnaie utilisée à Tsabit, al-Ayachi note que les ksouriens l'appellent "*cherifi*, du nom de l'êmir Ech-Cherif, prince de Sedjelmâça, dont leur pays est une dépendance" (*Ibid.* : 23). Nous savons qu'à cette époque (entre 1640 et 1664) le Tafilalt est dirigé par le saâdien Mulay Mhammed, fils de Mulay al-Sharif. La troisième indication d'al-Ayachi est relative au cours avantageux de l'or au Twat, par rapport au Tafilalt. Ceci semble même la raison principale du séjour prolongé à Tsabit. Il écrit, en effet : " Ce fut pour les motifs suivants que nous séjournâmes dans ce lieu : lorsque le change de l'or s'était élevé à Tafilalt, la majeure partie des pèlerins avait résolu d'en prendre à Touât où ce métal est à fort bon marché." (*Ibid.* : 23). On voit, par cette remarque, à quel point le contrôle du Twat est important pour les émirs du Tafilalt. Comme pour appuyer cette assertion, al-Ayachi nous donne des indications sur l'importance des lieux : "Les bourgades de Tsâbet sont le rendez-vous des caravanes qui viennent de la ville de Timbouktou, du canton d'Agri et des différentes parties du Soudân. On y trouve des étoffes de toutes espèces et des marchandises de tout genre qui y arrivent en grande quantité." (*Ibid.* : 23). Nous pouvons constater l'écart existant entre l'importance de Tsabit comme carrefour commercial et la faiblesse de l'implantation des agents religieux qui laisse les ksouriens dans l'ignorance. Cette ignorance est décrétée par le savant, le lettré qu'est al-Ayachi. Tellement convaincu de sa position, il ne peut même pas imaginer que ces ignorants analphabètes pouvaient pratiquer leur propre culture et croyances, et encore moins les considérer comme sujet de réflexion ou, à tout le moins, comme objet de curiosité à décrire. L'univers mental de ces savants musulmans les empêchait de rendre compte de la diversité du réel, ne s'attachant qu'aux aspects valorisés par eux. "Ce sont tous des ignorants !" Al-Ayachi ajoute pourtant : "Nous quittâmes Twat après avoir été rejoints par une compagnie de gens de ces endroits, qui voulurent faire le pèlerinage avec nous." (*Ibid* : 24)

Au Tigurarin

Venons-en au séjour d'al-Ayachi dans le Gourara. Il écrit : " Laissant derrière nous les bourgades du Touat, nous tournâmes, à gauche, vers la ville d'Aouguert, et nous nous arrêtâmes au village d'Ed-Der'âmcha, près de la zaouïa de Sid-'Abd-Allah-ben-T'amt'am" (*Ibid.* : 24). Rectifions, tout d'abord, une erreur de vocalisation du traducteur : il s'agit d'Awgrut et non pas d'Aouguert. De plus, Awgrut n'est pas une ville mais le nom de l'une des sous-régions du Gourara qui regroupe une dizaine de ksour. Le nom de Deghamcha est celui d'une tribu nomade actuellement sédentarisée dans les ksour de Metarfa situés à l'est des ksour des Awlad Mahmud. Il s'agit de nomades arabes sédentarisés. Al-Ayachi signale tout de suite, conformément à son plan de travail, la *zawiya* de Sidi abd-Allah. Mais, obligé de marcher (certainement à la suite d'un voeu), al-Ayachi ne fait pas le détour vers la *zawiya*. Il ne parle donc du saint qu'à partir de ce que lui en diront ses compagnons de voyage qui, eux, auront effectué la visite. Il écrit donc : " Lorsque nos compagnons nous rejoignirent, ils ne tarirent pas en éloges sur le saint homme qu'ils venaient de visiter et sur l'accueil hospitalier qu'ils en avaient reçu. Il traitait ses hôtes, disaient-ils, avec des mets qui, dans ce pays, sont aussi rares et chers que des médicaments." (*Ibid.* : 24). Nous voici donc renseignés sur le pourquoi du surnom donné à Sidi abd-Allah : "t'am t'am" est le redoublement du mot "tâam" qui signifie "couscous" (ou nourriture en général). La *zawiya* du saint homme est donc d'abord une auberge où l'on vient se sustenter. Et la nature des mets (rares et chers) suggère la richesse et la prodigalité de Sidi abd-Allah. Cette richesse est certainement à mettre en relation directe avec les dons qu'il reçoit de la part des communautés ksouriennes environnantes. Car Sidi abd-Allah n'entretenait des relations qu'avec les ksouriens. Il ne semble pas beaucoup apprécier les nomades. Al-Ayachi ajoute, en effet : " D'après ce qu'on nous rapporta, ce marabout ne permet à aucun Arabe du pays de venir manger chez lui ; et lorsqu'il y a des étrangers, et que quelques uns de ces Bédouins se mêlent à eux, il les fait sortir et dit aux hôtes : “ Je ne veux pas que ces brigands viennent ici prendre des forces avec mon kouskouçou, pour aller ensuite attaquer les musulmans sur les chemins. ” Et lorsqu'il met ainsi outrageusement dehors ces hommes vigoureux, et qui ne reculent devant aucun crime, il est à remarquer qu'il n'en est pas un qui ose lui résister." (*Ibid.* : 25).

Nous voyons comment ce lettré qu'est al-Ayachi reprend les dires des autres pour consigner par écrit un début de légende hagiographique qui circule du vivant même du saint. Nous retrouvons, en effet, la formule "d'après ce qu'on nous rapporte" qui est l'équivalent de "on raconte que" ou bien "on dit que" par lesquelles commencent ces récits. Le fait, lui-même, qui entre dans la geste du saint parce que hautement significatif : la baraka du saint s'oppose et annule même la force, la violence de ces Arabes (c'est-à-dire, ces nomades) "vigoureux" qui ne "reculent devant aucun crime". Cette violence des nomades est d'autant plus grave et injustifiable qu'ils s'attaquent à des musulmans. Al-Ayachi ajoute qu'un pèlerin étant arrivé en

retard à la *fatha* (récitation ritualisée du premier verset du Coran suivie par la bénédiction du saint aux présents) donnée par le saint pour clôturer la visite des pèlerins, demanda au saint homme de lui dire une *fatha* pour lui seul. Le saint répond alors : " Une fath'a (...) suffit pour le monde entier." (*Ibid.* : 25). La prodigalité du saint en matière de nourriture offerte aux passants nombreux se trouve ici mise en relation avec sa bénédiction qui s'étend et touche le "monde entier".

L'étape suivante est le ksar des Awlad Mahmud qui fait partie, écrit al-Ayachi, du canton de Deghamcha. De là, au lieu de remonter par le Deldul et les ksour des Zwa vers le Tigurarin proprement dit, c'est-à-dire vers le centre du Gourara, la caravane se dirige vers les ksour de l'Awgrut, à l'est. Al-Ayachi écrit à propos de l'Awgrut : " C'est un assemblage de bourgs nombreux, où il y a des palmiers. Ils font partie du pays de Tedjourâren. Là on acheta ce dont on avait besoin en fait de provisions, pour arriver jusqu'à Ouâregla." (*Ibid.* : 26). Il ajoute, à propos de l'Awgrut : " Me trouvant auprès de la zaouïa de Sid-'Omar-ben-Moh'ammed-S'âlah'-el-'Ansâri-el-Khazradji-ech-Châmî, je rencontrai un fak'i (légiste)... homme instruit. Il m'adressa deux questions, l'une sur les h'abous ou substitutions, l'autre sur la vente" (*Ibid.* : 26). Al-Ayachi n'a donc pas visité cette *zawiya* de Sidi Omar qui est la plus importante de l'Awgrut. Notons que celle-ci est donc attestée en 1661, ce qui nous permettra plus loin de mieux situer, dans la chronologie; certains saints sur lesquels nous n'avons pas de datation. Contrairement aux regrets exprimés dans les ksour de Tsabit par al-Ayachi, devant l'analphabétisme généralisé et l'ignorance des ksouriens, ici, l'auteur trouve un "homme instruit" qui le consulte en matière de droit musulman. Al-Ayachi ajoute que des *tolba*, "des gens véridiques" du Twat et du Gourara l'entretiennent sur une coutume qu'il qualifie de singulière ayant trait au divorce. Après avoir exposé les éléments de cette coutume, al-Ayachi conclut : " Les t'o'lba qui m'ont raconté ceci prétendaient que cette action était basée sur l'autorité d'une fetoua ou décision, mais je ne sais pas où ils ont vu cette fetoua." (*Ibid.* : 27). Le traducteur (Berbrugger) précise qu'il a, sur ce point, supprimé de longs développements d'al-Ayachi (douze pages de "dissertations théologiques"). Ceci montre qu'al-Ayachi a réfléchi à cette *fatwa* singulière et non conforme au droit pour rétablir l'ordre des choses en matière de divorce. En agissant ainsi, il corrige une erreur et rétablit le bien. Cette anecdote montre combien dans ces lieux éloignés, le droit musulman est en rapport avec des coutumes certainement antérieures à l'arrivée de l'islam.

Nous sommes maintenant à la fin du séjour d'al-Ayachi dans l'Awgrut. Il note : " Aouah'dets est la dernière des villes qui sont sous la dépendance de Sedjelmâça. Nous en sortîmes au *s'bah'* du mardi 12 djoumâd-el-Ouel, nous dirigeant vers Ouâregla. Il partit avec nous une compagnie de gens du pays, qui allaient en pèlerinage. Nous prîmes le chemin de l'Ouad-Ouamguiden, dirigés par un Arabe d'El-Khonâfsa, que le chef de la caravane avait loué pour nous montrer la route. Il y a beaucoup de ma't'en, ou fosses remplies d'eau, dans ce Ouad ; et on ne fait presque pas une journée de marche sans en rencontrer.

L'eau est douce, abondante, et les Arabes de la contrée disent à ce sujet : "Dans l'Ouad-Ouamguiden, on ne s'inquiète pas de l'eau, tous les jours on en trouve". Cependant, lorsque nous y passâmes, la plupart de ces fosses étaient comblées, parce que les Oulâd-Mah'moud, Arabes de Touât, craignant une incursion de la part des Beni-Saïd, leurs ennemis, avaient bouché toutes celles qui se trouvaient sur la route de ces derniers" (*Ibid.* : 27-28). Arrêtons-nous sur ce passage qui contient plusieurs informations intéressantes. Et d'abord, sur le toponyme d'aouah'dets. Le traducteur (Berbrugger) qui, d'habitude, donne la transcription en arabe des noms de tribus et des toponymes a omis ici, de le faire, ce qui rend difficile l'identification de ce lieu. Il n'y a actuellement pas de ksar portant ce nom dans l'Awgrut. Légèrement au nord de zawiyet Sidi Omar, nous avons deux ksour, Charef et Bu Gemma, le premier est berbérophone et le second est peuplé de nomades arabophones (Awlad Ayach) qui s'y seraient sédentarisés récemment. "Awehdets", qu'il s'agisse d'un ksar ou la déformation d'Awgrut est, nous dit al-Ayachi, "... la dernière des villes qui sont sous la dépendance de Sedjelmâça". Ceci est important parce que tout le reste du Gourara (vers le nord) serait alors indépendant par rapport à l'émir du Tafilalt. Ce statut sera renforcé dans la suite du texte quand al-Ayachi mentionnera un "émir indépendant du Tigourarin". C'est sans doute pour cette raison qu'à partir de l'Awgrut, la caravane de pèlerins, dans laquelle se trouve notre lettré, se dirige non pas vers les ksour du Tigurarin très proches, mais s'engage directement dans le Meguiden pour rejoindre El goléa. Pourquoi cet évitement ? Nous reviendrons plus loin sur cette question. La caravane coupe donc par le Meguiden, et poursuit sa route à l'est du Gourara. Al-Ayachi confirme la présence abondante de l'eau et la réputation, au milieu du XVIIe siècle encore, d'un espace utilisé comme aire de pâturage par les nomades. Le guide est un membre de la tribu des Khenafsa qui se sédentarisera plus tard dans l'Awgrut et dans le ksar de Hadj Guelman près d'At Sâïd. Ce sont probablement les habitants d'At Sâïd qui sont nommés dans le texte "Beni Saïd" et considérés comme ennemis des Awlad Mahmud, nomades arabes installés depuis non pas au Twat mais entre l'Awgrut et Metarfa. Les Awlad Mahmud devaient nomadiser encore dans le Meguiden, mais on ne comprend pas leur rivalité avec les Beni Sâïd, à moins qu'une partie de ces derniers ne nomadise encore à cette époque. Il faut remarquer que les At Sâïd sont Zénètes.

Nous en arrivons au dernier passage sur le Gourara. Al-Ayachi écrit : "Nous continuâmes de suivre ce Ouad (...) jusqu'à notre arrivée à un bourg qu'on appelle Ouâlna (...) le dixième jour depuis notre départ d'Aouah'dets" (*Ibid.* : 28). Il nous donne, plus loin, quelques précisions sur ce site "... Ouâlna, était aussi désolé que le désert dans lequel il est situé. Il ne mérite même pas le nom de bourg, car on n'y trouve qu'un petit nombre de palmiers, dont la plupart sont morts (...) Les huttes sont construites avec les tiges de cet arbre... Nous ne trouvâmes qu'un seul homme dans Ouâlna ; il était avec des femmes de sa famille qu'il gardait. Il descend d'un saint personnage, appelé Sid-Moh'ammed-ben-

Mouça, lequel est enterré dans une espèce de bâtiment qui, nous a-t-on dit, fut la première construction de ce bourg. C'est ce vénérable marabout qui a fondé Ouâlna, qui a découvert l'eau que l'on y boit, et planté le peu de palmiers qui s'y trouvent. Les Arabes de cette contrée qui venaient à s'arrêter dans cette solitude protégèrent la bourgade à cause du saint. Dans leurs guerres ou leurs contestations, ils prenaient celui-ci pour juge, et ils lui apportaient des provisions en offrandes." (*Ibid.* : 29). Al-Ayachi ajoute : " Nous partîmes de Ouâlna et nous nous arrêtâmes, au d'oh'a, entre ce bourg et El-K'olïa'. Nous fûmes rejoints par Sid-'Ali-ben-Cheïkh-el-H'afîan, frère du prince des croyants, et par Sid-Moh'ammed, êmir de notre caravane. Ce dernier amenait avec lui des gens de Tegourâren qui venaient faire le pèlerinage." (*Ibid.* : 36). Deux jours plus tard, la caravane est à El Goléa. Ouâlna se trouve ainsi à dix jours de marche de l'Awgrut et à deux jours d'El Goléa. Nous sommes donc beaucoup plus près d'El Goléa que du Gourara. A l'époque du passage de la caravane d'al-Ayachi, Ouâlna est déjà un lieu dépeuplé. Mais ce toponyme nous est inconnu sous cette forme. Là aussi, il nous semble qu'il y a eu une erreur de transcription : il faut lire "Ouallan". Ce dernier lieu est cité par de la Martinière et Lacroix qui écrivent à ce sujet : "Les palmiers d'Ouallen, au nombre d'environ 300, forment des touffes isolées les unes des autres et à demi-enfouies dans de petites cuvettes séparées par des monticules sablonneux. Là, existait encore au XVIIe siècle, rapporte El Aïachi, un ksar qu'il appelle Oualna et dont, nous apprend-il, la fondation était due à un saint personnage du nom de Si Mohammed ben Moussa. La tradition indigène, recueillie par le capitaine Cotte, fait de Si Mohammed ben Moussa un chérif qui quitta La Mecque pour se fixer à Saguiet el Hamra. De là, il se rendit chez les Beni bou Saïd de Lalla Mar'nia, puis il gagna les parages de Géryville et vint chez les Medabiah qui le revendiquent comme un des leurs. Il mourut à Ouallen, où il est enterré." (1897, T. IV : 163).

Voyons, maintenant, les différentes données contenues dans ce passage d'al-Ayachi. Ouâlna/Wallan est donc situé hors du Gourara et on voit bien que la caravane a évité cette région en passant beaucoup plus à l'est. Or, et ceci nous paraît important à relever, le gros de la caravane (dans laquelle se trouve al-Ayachi) est rejoint, près d'El Goléa par le chef de la caravane, Sidi Muhammad et Sidi Ali ben Cheïkh qui est le propre frère du prince des croyants. Ceci nous amène à formuler trois questions auxquelles, malheureusement, al-Ayachi ne donne pas de réponses. D'abord, pourquoi l'espace habité du Tigurarin est-il évité par le gros de la caravane pour, au départ de l'Awgrut, rejoindre El Goléa par le désert ? Pour quelles raisons le frère du souverain de Sidjilmasa et le chef de la caravane sont-ils les seuls à séjourner dans les ksour du Tigurarin puisqu'ils ramènent avec eux les pèlerins de cette région ? Enfin, pourquoi al-Ayachi, qui est aussi un personnage important s'étant de plus fixé comme objectif de rencontrer les saints et autres savants des différentes régions traversées, n'a-t-il pas accompagné les deux autres personnes vers ces ksour ? On peut, bien sûr penser que la caravane emprunte le chemin le plus court et évite de perdre du temps. De plus, on a vu qu'al-Ayachi effectuait le voyage à pied, il aurait ainsi retardé les deux autres personnes qui font le détour. On peut aussi

penser que le chef de la caravane et le frère de l'émir du Tafilalt ne se rendent dans les ksour du Tigurarin que dans le but de ramener avec eux, les pèlerins de ces ksour désireux de faire le voyage sous leur responsabilité. Mais, en plus ou en dehors de ces raisons pratiques, on est fondé à se demander si tout ceci ne renvoie pas, en fait, à la situation politique qui prévaut alors dans les relations entre le Tigurarin et le Tafilalt. Comme nous l'avons vu plus haut, al-Ayachi mentionne l'existence d'un "émir du Tigurarin" (*Ibid.* : 31). Or, un des chroniqueurs du Twat, que cite A.G.P. Martin, à savoir Sidi Bahaïa, écrit : "La prépondérance appartient jusqu'en 1584 à une série de sept sultans successifs qui résidèrent à Tahtaït (Timimoun) et se maintinrent indépendants des sultans de Fès." (A G P Martin, 1923 : 33). De même, Colonieu (1860) écrit que les habitants d'Oudgha dans le Tinerkouk, au nord-est du Tigurarin, ont gardé le souvenir d'un "sultan qui y gouvernait et se revêtait d'or et de soie". Par ailleurs, A.G.P. Martin mentionne le passage au Gourara, vers 1580, d'une troupe envoyée par le Pacha d'Alger suite à une demande faite par les ksouriens qui se plaignaient de nombreux rezzous venus du Tafilalt et du Draâ. Il semble donc, même si tous ces faits se rattachent à la fin du XVIeme siècle, que le Gourara était beaucoup plus indépendant du Tafilalt que le Twat. Cette indépendance ayant perduré ou étant réactivée, par les crises internes qui secouent la dynastie des *shurafa* Saâdiens, il s'ensuit que cette région paraissait beaucoup moins sûre pour une caravane de pèlerins venus justement de Sidjilmasa. Le fait que l'émir du *rakb* (chef de la caravane de pèlerins) et le frère du "prince des croyants" se soient rendus seuls dans les ksour du Gourara peut être interprété comme une mission de reconnaissance pour le compte de l'émir de Sidjilmasa. Une mission qui se serait caché derrière le noble but de permettre aux musulmans du Tigurarin d'effectuer leur pèlerinage. Cette dernière raison est d'ailleurs bien fragile puisque l'on sait que plusieurs agents religieux du Gourara de cette époque sont cités, dans la tradition orale, comme ayant été aussi émirs de *rakb*. Si cette hypothèse d'une observation de la situation politique qui prévaut dans le Tigurarin par le chef du *rakb* est retenue, il reste que le savant al-Ayachi n'y participe pas. Il semble se consacrer à l'oeuvre d'édification qu'il s'était fixé au départ.

Revenons maintenant à son texte et au ksar de Oualna/Wallan. Le fondateur de cette bourgade est un saint, Sidi Muhammad ben Musa, dont la tombe ou le mausolée est "la première construction de ce bourg". Ce saint, aux dires d'al-Ayachi a tenu essentiellement deux rôles. D'abord, l'humanisation de ce bout de désert situé, ne l'oublions pas, sur une piste caravanière, puisqu'il découvre l'eau et plante des palmiers ; ensuite sa fonction d'arbitre entre fractions rivales de nomades arabes. En contrepartie de ce rôle d'intermédiaire qui fait cesser la violence, le saint reçoit des offrandes de la part des nomades. Nous avons ici, les éléments essentiels

attribués aux personnages religieux. Remarquons aussi la différence, dans la relation aux nomades, entre Sidi abd-Allah dont la *zawiya* se trouve près du ksar des Deghamcha et Sidi Muhammad ben Musa de Wallan. Le premier chasse les nomades de sa *zawiya* parce qu'il les considère comme des brigands de grands chemins, et le second est établi dans un espace parcouru par ces nomades qui le sollicitent pour régler leurs conflits. Le premier, qui vit en milieu sédentaire, possède sa propre *zawiya*, protège les ksouriens et reçoit les visiteurs de passage à qui il offre le gîte et le couvert ; le second, installé en plein milieu nomade, a essayé de créer des conditions de vie pour des sédentaires (eau, palmiers, habitat en dur) mais vit grâce aux offrandes des nomades qui, de plus, protègent sa bourgade. Nous verrons, plus loin, que les *wali* et lignages religieux liés au milieu ksourien seront ceux qui se maintiendront au Gourara.

Nous avons vu comment al-Ayachi décrit Oualna/Wallan et son fondateur, Sidi Muhammad ben Musa. Or, et sans transition, il parle d'une "*zawiya* de Sidi Musa" dans laquelle il trouve "... un volume du Naouazil d'El-Bourzouli, de l'écriture de l'imâm Ez-Zerrok' (...). J'y vis aussi un idjaza..." (*Ibid.* : 30). Il ajoute : "Surpris d'une pareille rencontre, je me demandai comment cette pièce était arrivée dans ce bourg. Après réflexion, je pensai que ces objets pouvaient provenir de la bibliothèque de Sid-Moh'ammed-ben-Isma'îl, qui était mort à Tegourâren, en 1064 ou 1065 (1653-54 de J.C.)" (*Ibid.* : 30). Avant d'aller plus loin dans la connaissance de ce personnage, essayons de préciser un point concernant la localisation de cette *zawiya* de Sidi Musa. Nous avons vu que Oualna/Wallan se trouve à deux journées de marche du ksar d'El Goléa et à plus d'une semaine du Tigurarin. De plus, al-Ayachi précise bien que Sidi Muhammad ben Ismaïl est mort à Tigurarin. Il est donc exclu que ce personnage soit décédé à Wallan. Or, dans l'un des ksour du Tigourarin précisément, se trouve la *zawiya* de Sidi Musa u-Lmesâud, située à Tasfawt. Cette *zawiya* est considérée comme l'une des plus importantes et des plus anciennes de cette région. Ce serait donc à Tasfawt que Sidi Muhammad ben Ismaïl a été enterré. Cette hypothèse rejoint l'affirmation de Boualga qui écrit : "Mohammed ben Ismaïl mourut vers 1654 et fut enterré dans la zaouia de Sidi Moussa non loin de Timimoun." (1981 : 340). Al-Ayachi nous décrit ce personnage comme un saint doté d'une grande instruction et qui a passé sa vie à voyager. Sidi Muhammad ben Ismaïl s'est, en effet, rendu dans les différents pays du Maghreb, au bilad al-Sudan, au Caire, à Médine et à la Mecque puis en Irak. Dans ce dernier pays, écrit al-Ayachi, il "... séjourna à Bar'dâd, où il adopta la discipline du chikh 'Abd-el-K'âder-el-Djilâni, et apprit sa deker ou oraison particulière." (*Ibid.* : 33). Toujours à Baghdad, il se fait offrir des ouvrages précieux par le grand Vizir de Constantinople. Al-Ayachi le rencontre à Misurata (Libye) au tombeau du shaykh Zarruq. Et là, écrit-il "... il me dit qu'il se sentait appelé à exalter la religion et à la mettre en lumière." (*Ibid.* : 34). Un missionnaire donc, qui consacre

sa vie à défendre le bien et à pourchasser le mal. Il accomplit cette oeuvre de manière totale : " Il prêcha la religion et sa morale à principes rigides, sans s'inquiéter de froisser les princes et même le sultan" (*Ibid.* : 34). Dans l'Ouest du Maghreb, Sidi Muhammad ben Ismaïl visite le tombeau de Sidi abd al-Salam ben Mashish. Il se rend dans le Sous, chez les Ghomara, et revient enfin à Figuig où al-Ayachi le rencontre de nouveau en 1064/1653, c'est-à-dire une année avant sa mort. Là, Sidi Muhammad ben Ismaïl apparaît à al-Ayachi comme profondément déçu de n'avoir nulle part réussi dans "ses essais de réforme morale et religieuse." Il raconte à notre voyageur qu'il a eu une vision du Prophète qui lui affirme en songe : " Je t'ai donné la science, la richesse et le pouvoir" (*Ibid* : 39). Sidi Muhammad ben Ismaïl confirme avoir largement bénéficié des deux premiers dons, mais pas du dernier : " Mais il m'a dit que j'étais sultan !" (*Ibid.* : 35). Voici donc un savant, prétendant malheureux au pouvoir.

Al-Ayachi écrit alors : " Il allait continuer à m'entretenir sur ce sujet, lorsque je crus devoir lui déclarer que ces matières n'étaient pas de ma compétence" (*Ibid* : 34). Notre savant ne touche pas, en effet, à la chose politique et, malgré la sympathie et le respect qu'il éprouve envers Sidi Muhammad ben Ismaïl, il se refuse à le suivre sur le terrain de la réforme des moeurs politiques de son temps. La traduction de M. Hajji (1977) du passage d'al-Ayachi relatant sa dernière entrevue avec le saint, à Figuig, est plus explicite que celle de Berbrugger sur laquelle nous travaillons. Voici la traduction de M. Hajji : "Je l'y trouvai en 1064, il me demanda de l'aider dans son projet, mais il fut déçu car je lui dévoilais ce que j'en pensais. Je ne suis pas, lui dis-je, de ceux qui s'immiscent dans les affaires qui ne les regardent pas." (1977 : 279). On comprend mieux, pour revenir au passage étudié plus haut, sa non participation au détour du chef de la caravane dans les ksour du Tigurarin. Le jugement que porte al-Ayachi sur Sidi Muhammad ben Ismaïl est parfaitement clair : " Cet homme est la merveille de son temps pour sa libéralité, son intelligence, sa compétence et sa dignité ; cependant Allâh l'affligea en lui inculquant l'ambition du pouvoir." (M. Hajji, 1977 : 674). Sidi Muhammad ben Ismaïl est donc représentatif de cette catégorie de lettrés religieux qui sont portés vers l'activité politique. M. Hajji range ce personnage dans la mouvance de la mahdawiyya, c'est-à-dire, ceux qui croient au modèle du Mahdi, ce personnage considéré comme envoyé pour réformer les mœurs, pratiques et croyances de son temps. Hajji écrit : "Muhammad b. Isma'il al-Masnawi al-Gurari... fut lui aussi atteint du mal de la mahdawiyya, à laquelle il consacra sa vie parcourant un pays après l'autre, en Orient et en Occident. Il fut semble-t-il le moins heureux dans son succès car il demeura au stade théorique et pacifique de la prescription... sans ceindre l'épée pour imposer sa mission de restauration et de bouleversement du régime. Il semble aussi que ses suivants, constitués par un mélange de sectes shadilites et qadirites, aimaient comme lui la paix et la quiétude, prêts à se disperser au moindre signe de colère de la part des autorités... Par malchance, Muhammad al-Gurari ne proclama pas sa mahdawiyya dans son pays natal, au Sahara, où il aurait eu de sérieux partisans..." (1977 : 279). Hajji ajoute : " Il s'était rendu dans la plupart des pays musulmans de l'Est et de l'Ouest, il se proclama Mahdi. N'ayant pas réussi dans sa mission, il retourna à Tigurarin, où il mourut après avoir libéré ses

esclaves auxquels il distribua ses biens, recommandé ses chevaux pour la guerre sainte et ses livres pour le *haram* du Prophète." (*Ibid.* : 674).

Le patronyme entier du saint indique qu'il est originaire du Gourara. De même, "al-Masnawi" n'évoquant aucun nom de tribu ou de groupe connu, il pourrait s'agir d'une arabisation du mot berbère "amusnaw" qui signifie précisément "le savant". L'arabisation du mot berbère donne "musnawi", qui serait devenu sous la plume des copistes "masnawi". Sidi Muhammad ben Ismaïl ne fait donc pas que mourir au Gourara, il y serait né. Il aurait quitté sa région natale au moment de sa jeunesse, au début du XVIIe siècle, pour faire ses études auprès de divers maîtres maghrébins et orientaux. On ne sait malheureusement pas à quel moment il se considère comme mahdi. Cet attachement au modèle du mahdi rappelle, bien sûr, l'idéologie politico-religieuse qui dynamisera la dynastie des Almohades. M. Hajji situe Muhammad ben Ismaïl dans une lignée comprenant Ahmad Ibn Abi Mahalli qui apparût après la mort du sultan saâdien Ahmad al-Mansur. Al-Mahalli appartenait à une vieille famille du Tafilalt qui s'était réfugiée à Beni Abbas, dans l'oued Saoura. L'échec de Muhammad ben Ismaïl rappelle celui, au XVIe siècle, d'un autre maître du Maghreb central, Sidi Ahmad ben Yusef. Parmi les disciples de ce dernier, on retrouve au Gourara un *wali* nommé Sidi Musa u-Lmesâud, celui-là même qui fonde une *zawiya* à Tasfawt. Or, comme nous le verrons dans le détail plus loin, Sidi Musa est présenté par la tradition du Gourara, comme un descendant de Sidi abd al-Qadir al-Jilani, le saint de Baghdad, à la confrérie duquel il est affilié. Nous avons vu qu'al-Ayachi insistait sur cette filiation confrérique (et mystique) de Sidi Muhammad ben Ismaïl. Si Sidi Musa de Tasfawt fut un propagateur de la Qadiriyya dans le Gourara, durant le XVIe siècle, le retour de Sidi Muhammad ben Ismaïl dans la *zawiya* de Sidi Musa, pour y mourir et s'y faire enterrer n'est pas fortuite. Or, les partisans de la Qadiriyya, et surtout les disciples de Sidi Ahmad ben Yusef, soutenaient les Turcs qui, au XVIe siècle, mettaient en place leur domination sur le Maghreb central et oriental tout en entrant en conflit avec les *shurafa* saâdiens du Maroc. Dans le contexte du Gourara, Sidi Musa est le plus grand *wali* rattaché à Sidi Ahmad ben Yusef et à la Qadiriyya. Après lui, les autres saints du Gourara seront tous liés à la Taybiyya qui soutenait les *shurafa* de l'ouest. Tout ceci montre que la progression du phénomène de la sainteté au Gourara et au Twat est en relation avec le développement des confréries, qui elles-mêmes sont indissociables des conflits politiques qui agitaient le Maghreb à cette époque.

A partir du XVIIIe siècle, Les oasis du Twat et du Gourara, appauvries après la chute du commerce transsaharien, ruinées par les troupes sharifiennes qui les pressurent pour prélever l'impôt, soumises à la pression

constante des nomades venus de l'ouest, ne peuvent plus rien donner. De nombreux ksour sont détruits et les populations qui échappent aux massacres essayent de trouver refuge dans d'autres ksour plus importants ou quittent tout simplement la région. A partir du XVIIIe siècle, cet espace retrouve son autonomie. Les liens qui existent entre les ksouriens et le *makhzan* sharifien ne sont plus directs mais passent par le biais des agents religieux formés dans les *zawiya* marocaines : les *wali* et leurs descendants ainsi que les familles de *shurafa* qui essaiment dans les ksour joueront le rôle de relais locaux de l'idéologie de la soumission au sharifisme. L'autre élément important sera la propagation dans les ksour du Twat-Gourara de la *tariqa* Taybiyya dont le siège se trouve à Wazzan, dans le Nord du Maroc. Sur cette *tariqa*, A. Agnouche écrit : "La zaouïa Wazzaniya fut fondée par un chérif Idrisside Abdallah b. Ibrahim (m. en 1679). Elle va servir de dérivatif aux prétentions des *shurafa* de Fès, et deviendra par la suite un soutien fondamental au pouvoir alaouite." (1987 : 241).

L'émergence de la Taybiyya est ainsi contemporaine de la formation de la dynastie alawite. Les liens spirituels, religieux et politiques (avec leur corollaire matériel) seront nombreux entre la dynastie et la confrérie. La propagation de cette dernière résulte d'un accord entre deux descendants du fondateur (Mulay abd-Allah), il s'agit de Mulay Tuhami qui s'occupera des *zawiya* fondées dans le pays, et de Mulay Tayeb qui sera chargé de gérer les *zawiya* qui se créent à l'Est et au sud-est du royaume sharifien, particulièrement dans les oasis du Twat-Gourara. C'est ainsi que, selon Michaux-Bellaire : "Moulay Taïeb serait allé lui-même jusqu'au Touat où les sultans avaient intérêt à lutter contre l'influence des confréries du Sud algérien et du Soudan, particulièrement la confrérie Qadiriya des Bekkaya, qui pouvait chercher à entraîner les oasis dans la dépendance politico-religieuse des Bekkaya de tombouctou" (1928, T.II : 144). Mammeri souligne, lui aussi le rôle joué par Mulay Tayeb "... qui s'occupa de propagande en pays éloignés" ; il ajoute : "Moulay Tayeb va en particulier au Touât où il combat l'influence de la confrérie des Bekkaya, rattachée à l'école d'El Maghili." (1984 : 434). Cette confrérie apparaît, au XVIè siècle, au sein du groupe de Berbères arabisés des Kounta qui nomadisaient sur un vaste territoire s'étalant du Sahara occidental à l'actuelle Mauritanie et des oasis du Twat jusqu'à l'Azawad. Ils fondent le ksar de zawiyet Kunta, dans le Twat, non loin de Bou-Ali, où se trouvent les descendants d'al-Maghili. F. Belhachemi écrit à leur sujet : "Usant de leur réseau kadirite et des familles qui s'y rattachent, les descendant de Sid Ahmad b. Sidi Muhammad ar-Rakkad disposent d'une clientèle toute prête à collaborer aux échanges commerciaux qu'ils mettent en place en direction du Tawat et du Soudan." (1994 : 161). Cette historienne ne nous fournit malheureusement pas de détails, sur les relations entre les Kunta, le makhzen sharifien et la confrérie de la Taybiyya. L'influence politico-religieuse des Kunta s'est exercé surtout en direction du pays Touareg, et il semble bien que cette orientation soit à mettre en relation avec l'action des agents de la Taybiyya, au Twat-Gourara,

qui se sont employés à éviter une extension de l'influence des Kunta sur les oasiens.

Les Filaliens (alaouites), dont le pouvoir est centré sur Fès et les régions soumises, s'appuieront, pour ce qui est de la gestion des lointaines oasis sahariennes, sur le charisme des *shurafa* et *mrabtin* locaux liés à la Taybiyya. On peut, de plus, poser la question de savoir si les nomades du Tafilalt et du Dra n'étaient pas utilisés pour punir les velléités d'autonomie des lointains ksouriens des oasis sahariennes ou si leurs razzias dévastatrices pour les ksouriens n'étaient pas simplement le signe de l'impuissance du *makhzen* à contrôler ces nomades et de fournir une quelconque protection aux lointains habitants des oasis sahariennes.

Mais si la violence des nomades, intermittente est extérieure, vise le pillage périodique des ksouriens, l'action des *zawiya* locales affiliées à la Taybiyya est plus souterraine, plus pérenne. Les maîtres de la Taybiyya, dont le siège se trouve à Wazzan, au nord de Fès, agissent par l'intermédiaire des lignages de *shurafa* et de *mrabtin* qui sont profondément intégrés dans les oasis du Twat-Gourara. L'autorité, le prestige et le charisme que ces derniers exercent sur les ksouriens leur assurent un statut dominant qui sert directement les intérêts des maîtres de la Taybiyya et des *shurafa* filaliens au pouvoir. L'action des *shurafa* et des *mrabtin* du Twat-Gourara sera double : d'une part ils diffusent l'idéologie du sharifisme qui constitue le fondement même du pouvoir des Filaliens (fondement de leur suprématie) et, d'autre part, ils assurent par leur propre place au sein des oasis, le maintien des *zawiya* locales affiliées à la Taybiyya. Le lien direct qu'ils entretiennent avec les ksouriens leur permet d'organiser des *ziyara* au cours desquelles les dons recueillis sont envoyés à la *zawiya* mère de Wazzan. Michaux-Bellaire, qui cite plusieurs *dahir* des sultans sharifien, écrit : "Le sultan Mulay abd al-Rahman délègue une partie de cette souveraineté vers 1840, au cherif d'Ouazzan Sid El-Hadj El-Arbi, en l'autorisant par un dahir à se substituer au Makhzen dans l'administration des successions vacantes des gens du Touât qui habitaient le Maroc. En cédant une partie de ses droits sur les habitants de cette région, le sultant voulait d'une part établir l'existence de la totalité de ces droits non seulement sur les habitants, mais sur le territoire lui-même ; d'autre part il donnait ainsi à la Zaouïa d'Ouazzan une sorte de fief qui pouvait encourager les Chorfa à défendre ses intérêts et à employer leur influence à empêcher le Touât de se séparer du Maroc." (*Ibid*, : 148). La confrérie se substitue au *makhzen* dans la gestion des biens des Twatis résidant au Maroc et aussi, dans la possibilité de s'approprier directement les dons en provenance des oasis sahariennes, dons qui étaient recueillis auprès des ksouriens par les responsables locaux de la Taybiyya. En contrepartie, la Taybiyya s'engageait à défendre les intérêts politiques des *shurafa* filaliens en maintenant leur influence sur les oasiens du Twat-Gourara.

On assiste ainsi à la mise en place d'un véritable partage des rôles entre les Alawites et la Taybiyya : les premiers gèrent le centre (*makhzen*) et la

confrérie s'occupe de la lointaine périphérie. Agnouche ajoute, sur ce point : "D'une manière générale, ces zaouïas étaient inféodées au pouvoir sultanien. Le Makhzen préférait se décharger sur celles situées loin du pouvoir central, dans la Saoura, le Touat, Chenguit et Kenadsa" (1987 : 241).

CHAPITRE III

DES SAINTS FONDATEURS D'UN NOUVEL ORDRE SOCIAL

Dès le XIVe siècle, les traditions orales mentionnent la présence de wali dans plusieurs ksour du Gourara, mais les données sont fragmentaires Le XVe siècle consacre l'émergence de ces personnages et l'importance de leurs actions à tous les niveaux de la vie sociale. Notre étude est centrée sur des personnages religieux considérés, par les Gouraris, comme les plus importants. Ce type de présentation s'est imposé à nous, pour plusieurs raisons : la région étudiée étant peu connue, il était nécessaire de fournir les matériaux sur lesquels nous travaillons ; la nature de ces données (les récits hagiographiques centrés sur un personnage, en des lieux et à des moments donnés), invite à la personnalisation ; la méthode retenue consiste à nous appuyer sur le discours oral pour comprendre l'enchevêtrement des faits et leur articulation dans un ensemble relativement homogène ; l'objectif même de cette étude qui vise à présenter les matériaux (récits) et proposer une première interprétation susceptible d'être reprise et dépassée ou d'être orientée vers d'autres perspectives.

L'étude a ainsi été focalisée sur six personnages et groupes religieux : les *shurafa* de Kali et Agentur ; les *shurafa* de Charwin issus de Sidi Ba-Dahman ; Sidi Âmmar Leghrib de Tinkram et ses enfants établis dans le Zwa ; Sidi Musa u-Lmesâud de Tasfawt ; Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi al-Hadj bu-Mhammad du Tinerkouk. Nous avons suivi dans le détail l'évolution des personnages religieux, leurs maîtres, leurs itinéraires spirituels et déplacements dans l'espace, les problèmes auxquels ils se sont confrontés dans l'établissement de liens avec les communautés en place, leurs actions et réalisations et enfin, les liens de rivalité, de soumission ou

d'amitié qui les caractérisaient. Ces données nous ont menés vers des personnages bien connus et d'autres que nous avons identifiés avec difficulté, vers des cités prestigieuses ou disparues et vers des tribus et lignages dont la mémoire collective n'a parfois conservé que les noms. Mais, avant d'aborder ces saints dont la renommée n'a pratiquement pas dépassé les horizons locaux, il nous paraît nécessaire de présenter un personnage qui a marqué la période s'étalant entre la fin du XIVe siècle et le premier tiers du siècle suivant, aussi bien à l'échelle locale qu'aux niveaux du Maghreb et du bilad al-Sudan, à savoir le shaykh al-Maghili.

1- UN MOMENT CHARNIERE : AL-MAGHILI AU TWAT-GOURARA

Cette date marque l'intervention du shaykh al-Maghili contre les Juifs de Tamentit. Les historiens occidentaux y ont vu un repère caractérisant un "avant" qui fut le temps de l'âge d'or du Twat, et un "après" qui fut celui du recul ou mieux du "déclin du Twat" (J. Oliel, 1994 : 126). Le shaykh al-Maghili, lui-même, est "... surtout célèbre pour la persécution qu'il fit subir à la communauté juive du Touat" (J. O. Hunwick, E. I., T.IV : 1155). Caractérisant, pour sa part, l'action d'al-Maghili au Twat, A. G. P. Martin utilise les termes d'"intolérance religieuse", "destruction de synagogue" et de "massacre des Juifs" (1908 : 125). De même, Michaux-Bellaire écrit : "Les Juifs du Touat furent exterminés par le cheïkh çoufi Mohammed ben Abdelkrim El-Maghili." (1928, T.II : 141). Mais, nous pouvons nous demander si cette polarisation sur les Juifs du Twat n'a pas eu pour effet de nous détourner de la situation globale des oasis sahariennes, à cette époque. De plus, en réduisant l'action d'al-Maghili à sa lutte contre les Juifs, ne se condamne-t-on pas à ne pas la considérer dans son ensemble, avec les autres projets du shaykh ? Au lieu de nous limiter à des considérations opposées du type "persécuteur des Juifs" ou, "défenseur de l'islam", essayons de voir si les choses ne sont pas plus complexes. Mais d'abord, récapitulons rapidement les données avancées par les historiens.

De la Martinière et Lacroix écrivent : " L'esprit surexcité par les défaites de l'islam en Europe, El Mer'ili prêcha qu'il fallait accuser du malheur des temps présents les "gens de l'erreur" et particulièrement les Juifs auxquels la trahison rapportait de si gros bénéfices..." (1897, T.IV : 152). Dans une période particulièrement sombre, les auteurs considèrent que le shaykh fit jouer aux Juifs le rôle de boucs émissaires chargés de tous les maux et dont l'élimination était nécessaire pour venger les déboires des musulmans et amener l'harmonie parmi les habitants du Twat. A cette explication qui entrerait dans le cadre de la théorie de R. Girard, A.G.P. Martin en propose une autre. Selon lui, al-Maghili en tant que disciple du maître mystique Abd al-Rahman al-Taâlabi d'Alger, ne peut qu'avoir été excité contre la présence des Juifs ; "... la lutte

[El-Meghili, écrit-il, est donc une conséquence directe du renouveau du zèle soufite" (1908 : 136).

Dans une récente étude sur les Juifs du Twat, J. Oliel propose une lecture plus fine, en prenant en compte notamment les données socio-économiques. Les Juifs, de part leurs activités à la fois commerciales et agricoles (propriétaires de palmeraies), étaient parvenus à une aisance certaine. Or, à partir du XIV[e] siècle, les migrations successives provoquaient un accroissement de la population des ksour qui dépassait le niveau stationnaire des ressources agricoles, liées principalement à l'impossibilité d'augmenter le débit en eau des foggara existantes. Les razzias effectuées par les nomades provoquaient des destructions. Les mauvaises récoltes de dattes (périodiques) ainsi que les invasions de sauterelles provoquaient des ruptures de stocks en produits alimentaires qui provoquaient des famines. Ajoutons à ces facteurs, les troubles provoqués par les conflits entre tribus ou *soff*, et nous obtenons un tableau assez sombre. Parmi les Juifs eux-mêmes, le niveau d'aisance n'était certainement pas uniforme. Si certaines familles riches pouvaient jouir de la protection des chefs des ksour, d'autres familles appauvries devenaient des proies faciles. Oliel écrit : "... on peut comprendre que les Juifs déchus aient été soudain livrés à la vindicte de leurs ennemis. Désormais ils vivent dans l'insécurité à Tamentit, où la situation matérielle de la plupart d'entre eux est précaire..." (1994 : 105). Mais, les Juifs qui attirent l'attention et provoquent des réactions sont les autres, "... ceux qui montent à cheval en selles de prix, revêtent de beaux costumes, se parent comme des musulmans, se chaussent de bottes avec des éperons, se coiffent de turbans..." (*Ibid.* : 107). Cette aisance, ce luxe, cette extériorisation de la richesse contreviennent aux règles fixées par le statut de *dhimmi* réservé aux juifs et aux chrétiens dans les sociétés musulmanes. La protection dont jouissait le *dhimmi* était, en effet, conditionnée par le respect de certaines normes. Et, il semble bien que ce soit sur le terrain de l'abandon par les juifs de ces normes, que le shaykh al-Maghili ait fondé son action. A ces motifs, s'ajoute le projet de construction d'une nouvelle synagogue à Tamentit. Sur cette affaire, al-Maghili s'oppose à al-Âsnuni, le qadi de Tamentit. Ce dernier apparaît non seulement très tolérant par rapport à la communauté juive du Twat mais, de plus, il souhaite son maintien en raison du fait que les juifs maîtrisent un certain nombre d'activités vitales pour les ksouriens.

Dans leur controverse, al-Maghili et al-Âsnuni font appel à l'autorité d'autres jurisconsultes renommés au niveau maghrébin. Les *fatwa* de ces derniers émirent des avis opposés. Parmi les savants qui s'opposèrent à al-Maghili se trouvent le muphti du Tlemcen, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Zakri al-Tilimsani et Yahya Ibn abd-Allah Ibn Abi al-Barakat qui sont donc favorables au qadi al-Âsnuni. Par contre, Ibn Mahdi Aïssa Ibn Ahmad al-Mawasi de Fès, Muhammad Ibn Qassim al-Rassa de Tunis, abu Muhammad

Ibn abd al-jalil al-Tanasi de Ténès ainsi que l'imam al-Sanusi, soutiennent al-Maghili. Ce débat ouvert entre les jurisconsultes sur le statut des Juifs déborde en réalité le seul cas du Twat et englobe à la fois des questions économiques et politiques. Le qadi al-Âsnuni craignait que le départ ou la disparition des Juifs ne s'accompagne d'une chute des activités commerciales, artisanales et même agricoles dans les oasis. Remarquons que les tlemcéniens étaient d'autant plus sensibles à cet argument que leur cité entretenait des relations avec cette région, ce qui amènera vraisemblablement les deux savants tlemcéniens à être favorables au qadi al-Âsnuni. Al-Maghili, de plus, n'entretient pas de très bonnes relations avec les élites de sa cité d'origine. J. Oliel fait remarquer : "... Il peut paraître étonnant que le cheïkh El Meghili ait reçu l'approbation de tous les théologiens consultés, sauf de ceux de Tlemcen, alors que lui-même était tlemcénien. Mais, précisément, il avait eu des déboires dans sa ville d'origine : rival malheureux du muphti Ahmed Ibn Mohammed Ibn al Tilimsani... C'est lui qui réduisit son adversaire à s'exiler... à Tamentit." (1994 : 109). En fait, il semble bien qu'en plus du statut réservé aux *dhimmis* ce soit le statut politique du shaykh al-Maghili qui était en jeu. La polarisation sur l'action anti-juive d'al-Maghili (conjuguée il est vrai, à l'absence de données réelles sur ses activités au Twat-Gourara) a empêché les historiens d'aborder la véritable question qui est celle du rôle politique d'al-Maghili au Twat-Gourara.

Dans sa thèse sur le Gourara (1982), l'historien algérien Boualga a abordé cette question. Nous allons donc reprendre son argumentation puis, en analysant la tradition orale que nous avons recueillie au Gourara, essayer de situer cette action politique d'al-Maghili.

Al-Maghili "suzerain" du Twat et "sultan" de Timimoun ?

Toutes les traditions affirment que lorsque al-Maghili arrive au Twat, il constate le statut élevé dont jouissent les Juifs qui ne respectent donc pas les règles de soumission caractérisant la *dhimma*. Cette situation est symbolisée, entre autre, par cet exemple, vraisemblablement puisé dans la tradition orale, donné par A.G.P. Martin : alors qu'al-Maghili conversait avec des amis, dans le ksar de Takhfift au Twat, un groupe de juifs vint à passer sans les saluer, ce qui constituait une offense grave pour le shaykh et ses amis. Sur un autre plan, la situation de l'islam ne paraît pas réjouissante. Boualga reprend un texte d'un chroniqueur du Twat, Muhammad Ibn al-Hadi Ibn abd-Allah qui écrit en 1595, c'est-à-dire, environ un siècle après les événements : " Quand Sidi Mohammed ben Abdelkarim Meghili arriva dans les oasis, les habitants de ce pays croupissaient dans une ignorance profonde, ne reconnaissaient ni prince, ni lois et n'avaient pour tout sentiment que l'orgueil et le mépris de la science." (cité par A.G.P. Martin, 1908 : 128).

Le contraste est donc saisissant, pour le personnage extérieur qu'est al-Maghili, entre l'ignorance et le mépris des lois dont font preuve les musulmans et l'attachement des Juifs à leur religion, qui les pousse à envisager l'édification d'une autre synagogue à Tamentit.

Mais en plus de ceci, Boualga retrouve, dans les réponses des jurisconsultes sollicités par al-Maghili et al-Âsnuni, des éléments qui lui permettent d'affirmer sa thèse sur le rôle politique d'al-Maghili. Sur ce rôle, il écrit : "Nous sommes... convaincus que Meghili n'était pas seulement un prédicateur zélé mais un chef militaire qui avait créé une principauté indépendante dans le Touat-Gourara, sinon comment expliquer qu'il ait levé, à deux reprises, une armée généreusement payée." (1982 : 364). Boualga appuie sa conviction sur une série de points extraits des réponses des jurisconsultes. Ainsi, le shaykh abu Zakariya après avoir qualifié d'illégale l'action d'al-Maghili envers les Juifs du Twat écrit : "Du fait que la ville était éloignée et perdue dans le désert et que le gouvernement l'avait délaissée, Meghili en a profité pour se conduire en suzerain et exiger des Juifs des capitations qui ne leur avaient été jamais réclamées auparavant." (Boualga, 1982 : 350). On peut déduire de ceci qu'al-Maghili était considéré comme ayant profité de l'éloignement de Tamentit (et du Twat), ce qui avait provoqué un relâchement de l'autorité du pouvoir central et légal des Merinides, pour s'y conduire en suzerain. Ceci nous autorise à penser qu'al-Maghili fut considéré comme un personnage qui s'est posé comme pôle d'autorité sur les ksouriens du Twat. Le second point est lié à la réponse d'Ibn al-Qassim. Celui-ci écrit, "... il suffit que l'imam soit juste et légalement élu pour avoir le droit de faire ce que bon lui semble." (*Ibid.* : 350). Mais al-Maghili n'avait pas ce titre d'imam et de plus il n'a jamais été élu, l'opposition du qadi al-Âsnuni le montre. Les deux hommes ont certainement été chefs de deux "partis" qui ont traversé l'ensemble des ksour du Twat et du Gourara. On peut supposer qu'al-Maghili était soutenu par une partie de ces ksouriens.

Un autre savant, le shaykh Azeddin Ibn abd al-Salam retire à al-Maghili le droit d'expulser du Twat les Juifs et ce, "... d'autant plus qu'il n'était pas le chef légal du pays et qu'il n'était pas l'imam élu par toutes les tribus de la région." (*Ibid.* : 351). Cet avis est très formaliste, comment juger, en effet, de la légalité dans une époque où la légitimité est affaire de charisme et de force ? De plus, comment affirmer qu'al-Maghili n'ait pas été suivi au moins par une partie des ksouriens ? Quoiqu'il en soit, al-Maghili ne tient pas compte des avis contraires des savants. Lorsqu'il reçoit la lettre d'abu Mahdi Ibn abd al-Jalil al-Tanasi "... portant l'estampille d'al-Sanusi, Meghili ordonna à ses partisans de prendre les armes et de se diriger vers la nouvelle synagogue qui venait d'être construite." (Boualga : 352). Suite à cette action à laquelle, il faut le noter, le parti adverse ne s'est pas opposé par les armes, les chroniqueurs locaux et, à leur suite, les historiens, mentionnent trois faits dans la vie d'al-Maghili. D'abord, son entrevue avec le sultan wattasside de Fès, ensuite son départ vers le bilad al-

Sudan où il continue son travail de prédicateur et enfin, les circonstances de la mort de son fils.

A.G.P. Martin cite une chronique d'al-Timbukti (de Tombouctou) qui écrit : " Rassemblant ensuite (après le massacre des Juifs de Tamentit) ses nombreux adhérents, Meghili voulut marcher contre les Beni-Ouattas, auxquels il reprochait leur tiédeur, mais ses troupes furent mises en déroute par le sultan Ahmed ben Yahia ben Abou Amrane El-Ouattasi, et lui-même dut aller chercher refuge au Soudan." (1908 : 129). Selon cette chronique, al-Maghili se serait donc opposé par les armes au sultan wattasside et son départ vers le Soudan aurait suivi sa défaite. Un événement de ce genre, qui ressemble à l'aventure d'abu Mahalli environ un siècle plus tard, aurait été mentionné par les historiographes marocains. Or, on n'en trouve trace nulle part. Par contre, Boualga donne, sans citer ses sources, une autre version de ce fait. Selon lui, les différentes lettres/*fatwa*-s émises au sujet de l'affaire des Juifs du Twat parvinrent aux savants de Fès qui les examinèrent. Là aussi, les avis furent partagés. Parmi ceux qui étaient favorables à al-Maghili, Boualga cite un certain abu abd-Allah al-Ghazi, imam et shaykh de la *jemâa*. Ces polémiques amenèrent al-Maghili à se présenter lui-même à Fès pour débattre de son action avec les savants.

Citons ici, le passage de Boualga relatif à l'entrevue que le shaykh eut avec le sultan : " A son arrivée, comme il avait campé loin de la ville, les foqahas vinrent à sa rencontre pour le saluer. Six esclaves noirs accompagnaient le Maître, tous étaient des jurisconsultes confirmés et savaient par coeur la *Mudduwa* d'al-Biradi. Lorsque les foqaha se réunirent autour de lui, il dit à l'un de ses esclaves, le faqih Mimoun : "Traite avec les foqahas de la question des Juifs." Vexés, ils ne voulurent point discuter avec un esclave et ils s'en retournèrent. Le lendemain, ils se rendirent auprès du sultan et lui dirent : "Cet homme emporté par la jalousie n'a pas d'autre dessein que celui de surgir au milieu du peuple et de s'emparer du trône. Il ne cherche ni à prescrire le bien, ni à interdire le mal." Meghili reçut par le sultan commença à développer ses idées sur les Juifs. Le souverain l'interrompant lui dit : "Tu n'as en vue que le trône, mais tu n'es pas qualifié pour cela." Le cheïkh lui répondit : "Par Dieu, à mes yeux, ton palais et tes latrines ne font qu'un." Furieux, il partit pour ne plus revenir. Il émigra dans le désert, résolu devant le très haut à ne jamais plus revoir le sultan. Il se fixa au Touat dans le désert. De là, il se mit à répandre la science et sa voix parvint jusque dans les contrées du Soudan." (Boualga : 355-356).

Visiblement hagiographique, ce texte met en valeur un al-Maghili considéré comme rival par le sultan. Le shaykh se heurte à la jalousie des savants de Fès qui le dénoncent au sultan comme surtout préoccupé par le trône. Par sa réponse, al-Maghili montre qu'il n'est pas attaché aux biens de ce monde et qu'il préfère se consacrer à la diffusion de l'islam. L'autre élément qu'apporte Boualga, concerne l'assassinat du fils du shaykh, alors que ce dernier se trouvait au bilad al-Sudan. Apprenant la nouvelle, al-Maghili revient au Twat. Boualga écrit : " Pour venger son fils, Meghili adressa une lettre aux grands savants du monde musulman dans laquelle il rappelait dans quelles conditions fut assassiné son fils à qui il avait confié la tutelle du Touat pendant son absence. Il rappela que lui, Meghili suzerain légal du Touat avait toujours oeuvré dans la voie édictée par Dieu et conformément aux traditions de notre Prophète." (*Ibid.* : 353). Là aussi, il

s'agit certainement d'une tradition orale que l'auteur aurait recueillie au Twat. Al-Maghili se pose, dans ce récit, comme "suzerain légal" du Twat. De plus, il apparaît partagé entre son activité de prédicateur auprès des Noirs du Soudan et la gestion du Twat qu'il aurait confiée à son fils. Selon la chronique d'al-Timbukti, le fils d'al-Maghili aurait été tué par les Juifs. Mais on peut aussi supposer que ce sont les ennemis d'al-Maghili qui se soient ainsi vengés.

Le dernier point que rapporte Boualga est directement lié à la tradition orale du Gourara. Il écrit qu'alors qu'il se trouvait (en 1981) à Timimoun, pour assister à la célébration du *mawlid*, son ami, le shaykh Hadj Tuhami de la *Zawiya* de Tiwririn (Reggan) lui apprend que : " Le cheïkh Meghili vécut 40 ans près de Timimoun, à Ouled Sâïd, où sa femme, soeur de Sidi Abderrahmane Taalabi et son fils Ali étaient inhumés." Boualga ajoute : "Les faits furent confirmés par toute l'assistance... Je compris alors qui était celui que la légende gourarienne appelle le sultan de Timimoun." (*Ibid.* : 365).

Durant nos enquêtes dans les ksour du Gourara (surtout à Timimoun et à At Sâïd) nous avons recueilli plusieurs traditions orales consacrées au shaykh al-Maghili. Voyons ce que ces données peuvent nous apprendre de plus sur ce personnage décidément méconnu. Les traditions orales portant sur le shaykh al-Maghili sont nombreuses au Gourara, on les retrouve surtout au ksar d'At Sâïd où le shaykh aurait vécu avant de s'en aller au Twat. Selon l'une de ces traditions, le shaykh al-Maghili serait venu au Gourara après avoir échoué dans une tentative de renversement du pouvoir en place à Tlemcen. Ses compagnons auraient été arrêtés et lui seul aurait réussi à s'enfuir pour trouver refuge au Gourara. Il s'installe donc à At Sâïd qui, à cette époque, était le ksar le plus important du Tigourarin. Là, il trouve des Juifs établis de longue date qu'il se décide à combattre. La tradition situe ces faits dans l'un des ksour formant At Sâïd, At Harun. Il impose donc son autorité à ces Juifs et pour matérialiser ceci, il construit une petite mosquée (que l'on montre encore) sans minaret, dans le ksar des At Harun. On lui attribue aussi la fondation d'un souk à At Sâïd, qui sera concurrencé par celui de Sidi Musa à Timimoun. La tradition établit d'ailleurs un lien avec le *wali* Sidi Musa, qui était disciple de Sidi Ahmad ben Yusef. Or, Sidi Musa est aussi identifié comme lié au shaykh al-Âsnuni de Tamentit. Et la relation entre le shaykh al-Maghili et Sidi Musa est plutôt à l'avantage de ce dernier, ce qui amène al-Maghili à aller vers le Twat en laissant sa femme (qui serait la fille du patron d'Alger, Sidi abd al-Rahman at-Taâlabi) et son fils à At Sâïd. Il semble que ce départ soit, entre autre, lié à la fondation de Timimoun par Sidi Musa. Or, ce *wali* décide d'intégrer, dans le nouveau ksar, la communauté juive qui étaient implantée tout près, à

Tabiya et peut-être aussi à Tahtayt. Le shaykh al-Maghili traite les habitants qui peupleront Timimoun de corrompus, et il s'en va.

On peut donc penser que par rapport à cette question des juifs, Sidi Musa était plutôt partisan de leur intégration dans la nouvelle cité. Le shaykh al-Âsnuni aura la même position à Tamentit. Evidemment, la tradition orale ne donne pas de repères chronologiques, mais on peut penser que le shaykh al-Maghili s'était opposé au *wali* Sidi Musa du Gourara avant son aventure à Tamentit. Mais il y a plus, une tradition orale, recueillie auprès d'un lettré de Timimoun, attribue au shaykh al-Maghili un autre rôle, plus important puisqu'il concerne l'ensemble des oasis sahariennes. Voici ce récit.

Récit n° 1 : Le shaykh al-Maghili et les ksouriens

" A cette époque, le shaykh al-Maghili s'est adressé aux gens du Twat, du Gourara et du Tidikelt et leur a dit : "Si vous me suivez, j'ai un projet à vous proposer". Ils lui répondirent : " Quel est ce projet ?" Il leur dit : " Il n'y aura dorénavant que trois souks. Un à Timimoun, un autre à Tamentit et le troisième à Tidikelt. Tous les gens iront vendre et acheter dans ces souks. Mais ceci, à une condition. Il faut que vous abandonniez les mots de Yahmed et Sofyan, il faut qu'ils disparaissent pour que je garantisse ces trois marchés dans ces pays (*buldan*). Alors, tous les Yahmed et les Sofyan se rendront à ces marchés, ils s'y rencontreront, se salueront et se concerteront. Il n'y aura plus de conflits et de guerres (*fitna*). C'est le shaykh al-Maghili qui leur a proposé cela. Il y avait trois conditions, mais on ne se souvient plus que de celle-ci. Puis, il leur dit encore : " Si vous me suivez, je vais intercéder auprès du Seigneur pour qu'il y ait de la pluie aux moments de l'ensemencement et des récoltes. Il n'y aura plus de différence entre le Tell et le Sahara. Mais ils refusèrent. Les tribus n'ont pas accepté d'en finir avec leurs traditions et avec les mots de Yahmed et Sofyan".

Dans ce récit, il n'est pas question des Juifs. Le projet d'al-Maghili consiste à unifier le commerce en intensifiant les échanges entre les trois régions qui constituent les oasis sahariennes. Or, cette généralisation des échanges est soumise à une condition : la disparition du système politique des ligues (Yahmed et Sofyan) qui entretiennent la division entre les ksouriens. La suppression des ligues prépare nécessairement le passage à une entité supérieure, à savoir l'insertion de tous les ksouriens dans un cadre économique et politique unifié. Ce qui nous paraît sous-jacent dans ce récit, n'est autre que la tentative du shaykh al-Maghili d'intégrer le Twat, le Gourara et le Tidikelt dans une entité politique dans laquelle n'auront plus court les anciens clivages qui entretiennent la division et le morcellement. Et, l'unification de tous les ksour de cet espace se fera sous l'autorité et la protection bienveillante du shaykh al-Maghili qui "garantit" et "intercède". La fondation de cette nouvelle entité politique repose sur la multiplication des échanges commerciaux qui se trouvait gênée, voire bloquée par les

clivages entre *soff*. Si les Juifs ne font partie ni d'un *soff* ni de l'autre, ils sont les premiers bénéficiaires de ce système puisqu'ils peuvent commercer avec tous les ksour. Dans ce cas, le projet d'al-Maghili consiste, peut-être, à leur enlever cette fonction de lien entre les ksour, à supprimer ce monopole sur les transactions commerciales à l'échelle des trois régions. De ce fait, on peut aussi penser qu'en plaçant les trois souks sous son autorité et sa protection, le shaykh al-Maghili se pose en principal bénéficiaire de l'intensification du volume des échanges qui s'en suivra. Les tribus refusent comme le précise le récit. Ce refus ne paraît motivé que par l'attachement des ksouriens au système des *soff*. Cette réponse négative peut être interprétée comme un refus de rompre avec le mode ancien de fonctionnement des relations entre ksour et donc, au refus de se placer collectivement sous l'autorité d'un seul : le shaykh al-Maghili. Pour revenir à la question des Juifs, absents de notre récit, on peut penser, en suivant la théorie de R. Girard, que le shaykh al-Maghili a tenté d'utiliser la présence de cette minorité pour rassembler tous les ksouriens musulmans dans un combat contre la minorité. Il s'agirait ainsi de pousser à l'alliance de tous (qui se trouvent dans une situation de désunion) contre une victime désignée par son altérité. La communauté juive présente dans ces ksour jouerait alors le rôle de bouc émissaire que l'ensemble des ksouriens, réunis sous la direction du shaykh al-Maghili, se doivent d'expulser pour se réconcilier.

Comme on le constate, l'action d'al-Maghili dans les oasis sahariennes comporterait plusieurs aspects : le plus connu est l'expulsion des Juifs, à quoi s'ajouterait (selon le récit) une généralisation des échanges commerciaux et la suppression de la division entre *soff*. Ces différentes actions concourent au rassemblement et à l'unification des ksouriens du Twat, du Gourara et du Tidikelt. La question, que l'on peut dès lors poser, consiste à nous demander si le shaykh al-Maghili ne s'était pas fixé comme objectif, en allant au Sahara, de fonder un fief ou une principauté, dans un espace unifié (comprenant les oasis du Twat, du Gourara et du Tidikelt) dont il serait le personnage central. Cet espace, occupant une position stratégique entre les cités du Tell (surtout Tlemcen) et le bilad al-Sudan, pouvait constituer le premier moment d'une aventure politique qui rayonnerait sur des espaces encore plus larges. Les liens tissés par le shaykh avec les souverains du bilad al-Sudan constitueraient autant d'appuis, de soutiens dans la perspective d'une prise de pouvoir à Tlemcen. L'histoire, qui n'a retenu, jusqu'à présent, du shaykh al-Maghili que l'image d'un "soufi zélé persécuteur des Juifs du Twat", pourrait, avec des études plus complètes sur ce personnage, montrer qu'il avait aussi été porté par une ambition politique. Il faudra analyser, par la suite, si cette ambition s'était limitée au Twat, si elle avait englobé tout l'espace oasien et si, à un niveau supérieur, elle n'a pas eu pour objectif ultime d'amener le shaykh à s'imposer

dans sa cité, Tlemcen. Enfin, il faudrait approfondir la raison pour laquelle le projet du shaykh a échoué : ne serait-ce pas lié au fait que les ksouriens ne l'ont pas suivi dans une "révolution" qui impliquait l'abandon de leurs structures anciennes pour un pouvoir politique qui préfigurait l'émergence d'une autorité centrale dans cet espace oasien nouveau ? Au moment où le shaykh al-Maghili tente de constituer un pôle de pouvoir, les oasis sahariennes sont déjà touchées par la présence, à bien des égards déstabilisatrice, des groupes nomades. Les conflits, qui visent l'appropriation du Meguiden (au Nord du Gourara), amènent certains groupes à se sédentariser alors que les autres entament une migration vers le sud pour occuper les lieux de pâturages. Sur un autre plan, l'arrivée des Beni Amer, qui effectuent des mouvements constants entre l'Atlas saharien et le Gourara, produit de nouvelles perturbations dans la mesure où ces derniers cherchent à soumettre les ksouriens à leur autorité. La relation, habituelle au Nord, entre nomades et sédentaires se reproduit dans les ksour du Twat-Gourara ; désormais, pour bénéficier de la protection des nomades, les oasiens devront payer régulièrement un tribut. Par ailleurs les nomades interviendront souvent dans les conflits entre *soff*, au profit de l'un ou l'autre camp et en se faisant rémunérer pour leurs services. Vers l'ouest, se seront surtout les tribus Maâqil, ayant essaimé depuis le XIIIe siècle en direction du sud-est du Maghreb al-Aqsa, qui feront des incursions fréquentes dans les ksour du Twat-Gourara en cherchant aussi à imposer leur domination. Nous avons vu, plus haut, que ces tribus Maâqil furent utilisées par les pouvoirs centraux du Maghreb al-Aqsa comme force militaire. Ainsi, qu'ils agissent pour leur propre compte ou, comme force d'appoint de pouvoirs centraux, les tribus nomades participent à l'entretien de la violence et à la montée de l'insécurité sur les axes caravaniers. Par leur indépendance, ces nomades renforcent la tendance (existante en milieu sédentaire) à l'éclatement et au repli de chaque ksar sur lui-même. Cette fermeture des ksour sur les limites de leurs oasis explique que l'armée envoyée par le saâdien Ahmad al-Mansur a été obligée de combattre les ksour un par un. Les oasis du Twat-Gourara ne se sont jamais données des moyens collectifs, et la seule institution qui traversait tous les ksour pour les relier dans une organisation dualiste était le système des *soff*. C'est apparemment à ce système que s'est heurté le shaykh al-Maghili, parce que son projet partait de l'intérieur même du Twat. Ce système de *soff* conservera son dynamisme.

Lorsque le shaykh al-Maghili arrive au Twat-Gourara, les personnages religieux identifiés comme *wali* ont déjà commencé à s'y installer. Ils continueront à s'y propager tout au long du siècle suivant pour parvenir à un véritable maillage qui étendra ses réseaux jusqu'aux ksour les plus éloignés. La démarche de ces *wali* se situera à l'opposé de la tentative de centralisation effectuée par al-Maghili. Ils essaieront, au contraire de

pratiquer un lent travail d'islamisation (ou de réislamisation) par leur présence quotidienne au sein des communautés ksouriennes, en donnant l'exemple et en servant de modèle. Cette progression par le bas, qui s'appuie sur le territoire de chaque ksar, sera renforcée par la croissance de lignages issus du saint fondateur et qui poursuivront son oeuvre. On assiste alors, à la multiplication de petites *zawiya* rattachées, au début, surtout à la Qadiriyya. Cette confrérie sera de plus en plus concurrencée, d'abord par des *wali* formés au Maghreb al-Aqsa d'où ils seront souvent originaires, puis par les membres de la confrérie de la Taybiyya. Les liens entre les chefs spirituels de la Taybiyya et les *shurafa* filaliens seront, comme nous l'avons vu plus haut, très serrés et les représentants, dans le Twat-Gourara et même dans le Tidikelt, de cette confrérie joueront un rôle actif en faveur du maintien de l'autorité des sultans filaliens dans les oasis sahariennes. Ce rôle sera mené non pas à partir d'une institution centrale par des représentants officiels, mais en s'appuyant sur le réseau de *zawiya* locales implantées dans les ksour les plus reculés. Les *muqaddem* de ces petites *zawiya*, les *wali* et les *shurafa* diffuseront parmi les ksouriens les éléments constitutifs de ce que l'on peut appeler l'idéologie sharifienne.

2- DES *SHURAFA* IDRISSIDES EN QUETE DE SAINTETE

Selon les récits que nous avons recueillis, les *shurafa* du Gourara se diviseraient en deux groupes avec des origines différentes. Le premier groupe dont les descendants occupent depuis les XVe-XVIe siècles, les ksour de Kali, Agentur et Tala n Awgrut se disent originaires de Aïn al-Hut près de Tlemcen. Ces *shurafa* se prétendent descendants d'Idris 1er mort en 791 à Oullili, assassiné sur ordre des Abassides. Selon le récit collecté à la *zawiya* d'Agentur, c'est Idris 1er qui avait partagé le Maghreb à ses enfants. Au sujet de ce partage du Maghreb, R. Montagne note avec justesse : " Dans cette Berbérie livrée alors à l'arrivisme ou soumise à des influences juives et chrétiennes, Idris doit s'appliquer, non pas à conquérir le pays, comme la légende le veut, mais à envoyer ses fils porter sa baraka dans les diverses provinces..." (1986 : 25). Idris s'empare de Tlemcen en 789 et, selon G. Marçais, installe son frère Sulayman dans cette ville. Après la mort d'Idris, son fils Idris II lui succède et c'est à cette époque, note Marçais, "... que fut réalisée la répartition entre les fils de ce Mohamed ben Sulayman d'un certain nombre de villes situées dans la région côtière, en Maghreb central." (1946 : 119). Selon le récit recueilli à Agentur, le premier *sharif* qui descend vers le Gourara n'a pas que cette aura de descendant du Prophète (par sa fille). Yahya est en effet identifié comme disciple du grand soufi Sidi Abu Madyan, mort à Tlemcen à la fin du XIIe siècle. Si cette donnée est exacte, cela nous permet à la fois de situer l'arrivé de Yahya au Gourara et de voir en lui, l'un des premiers disciples du maître mystique, dans cette région. Le Gourara de cette époque (fin du XIIe, début du XIIIe siècle) devait

certainement correspondre à ce que disait R. Montagne du Maghreb au temps d'Idris Ier. Les traditions orales ne donnent aucune indication précise sur cette arrivée de Yahya : avec quelle communauté a-t-il été lié, quelle était la nature de ses relations, où s'est-il installé exactement ? Nous n'avons aucune indication, ce qui peut même nous amener à douter de l'ancienneté de cette installation de Yahya. Les traditions orales des *shurafa* d'Agentur ne prennent quelque consistance qu'avec l'apparition, certainement à la fin du XIVe ou au début du XVe, de Sidi Cherif, localisé à Tadlest près de Massin, c'est-à-dire au centre du Tigurarin. Ces *shurafa* sont alors connus à la fois pour le statut de *wali* de plusieurs d'entre eux, et aussi, pour les *zawiya* qu'ils mettent en place, à Tala n Awgrut mais surtout à Agentur où ils attirent un spécialiste du droit musulman originaire du Tidikelt. Si le récit recueilli à Agentur contient des données objectives, on peut dire que durant près de deux siècles la présence de ces *shurafa* au Gourara est passée quasiment inaperçue. Ils ne commencent à marquer la mémoire collective qu'au XVe siècle, c'est-à-dire au moment où le mouvement des *wali* fondateurs de ksour/*zawiya* apparaît et se développe.

Le cas du second groupe, les *shurafa* de Charwin, est encore plus explicite puisque l'étude des récits portant sur leur ancêtre, Sidi Ba-Dahman, témoignent de la difficulté de ses rapports avec les communautés en place aux environs de Charwin. Selon les données recueillies, Sidi Ba-Dahman serait originaire du Tafilalt ou plus exactement, des environs de Figuig. De là, il passe à Sfissifa qui est certainement le ksar situé à l'ouest d'Ain Sefra puis il se rend à Chellala, situé dans les Monts des ksour de l'Atlas saharien. Cet espace sera marqué quelques temps plus tard, par l'installation des Awlad Sidi Shaykh. Puis, Sidi Ba-Dahman s'engage vers le sud, alors que d'autres *shurafa* se dirigent vers l'est pour s'installer à Wargla. Après avoir pérégriné dans le Gourara, Sidi Ba-Dahman se retire finalement en un lieu isolé, et ce n'est que plus tard que deux de ses descendants se fixent à Charwin. La *zawiya* qu'ils créent dans ce ksar, et affiliée à la Taybiyya et leur *muqadem* est l'un des plus influents de cette *tariqa*, au Gourara, puisque c'est lui qui, au terme d'un rituel regroupant plusieurs ksour situés entre Timimoun et Charwin, remet chaque année la ziyara recueillie auprès des différentes *zawiya*-s affiliées à cet ordre aux maîtres de Wazzan. Au sud du Gourara, à Ufran, on trouve une autre lignée de *shurafa* présentés comme cousins de ceux de Charwin. Il existe, aussi, dans les ksour du Zwa un lignage de *shurafa* qui prétendent faire partie de la descendance de Mulay abd as-Salam ben Mechich (mort aux environs de 1228). Il s'agit d'un *sharif* idrisside qui aurait été disciple de Sidi Abu Madyan. Il ne fonde pas, lui-même, de confrérie mais transmet l'enseignement de son maître à son disciple Shaduli. Au sujet de Mulay abd as-Salam ben Mechich, Drague écrit que sa réputation "...ne paraît pas avoir été bien grande de son vivant (et) devient

considérable au XVe siècle à l'époque du Jazoulisme et des Chérif-s Saadiens." (1951 : 42). Il est évidemment difficile de vérifier les liens des *shurafa* du Zwa avec Mulay abd as-Salam ben Mechich. Mais la précision de Drague nous introduit au centre du problème.

L'éparpillement des descendants d'Idris et de son frère (à Tlemcen) a permis, durant des siècles, la multiplication de lignées de *shurafa* "discrets". Aux environs du XVIe siècle, et avec le développement du soufisme, des confréries ainsi que l'apparition des *shurafa* Saâdiens au Maroc, ces lignages discrets émergent sur différentes scènes pour prétendre soit au pouvoir central (cas des *shurafa* Saâdiens puis Alaouites au Maroc) soit à la reconnaissance d'un statut supérieur au niveau local comme au Gourara. Et comme le pouvoir des *shurafa* s'appuyait, entre autre, sur l'extension de la confrérie de Mulay Tayeb al-Wazzani, il n'est pas impossible que l'émergence des *shurafa* de Charwin, ait été un effet direct de la propagation des réseaux de cette confrérie dans le Twat-Gourara, au cours du XVIIIe siècle.

Un document manuscrit publié par A. G. P. Martin (1923 : 140) permet de vérifier ces données. Il s'agit de la traduction de l'original laissé par Mulay Ahmad ben Hachem donnant la liste des cadeaux du Sultan aux "sanctuaires et aux *shurafa* du Touat". Le sultan en question est Mulay abd al-Rahman ben Hachem qui succède en 1821 à Mulay Sliman, après l'abdication de ce dernier. Le document établit une distinction entre *shurafa* Alawites et Idrissides. On remarque que les premiers ne sont pas représentés au Gourara. Les seconds, par contre, se répartissent dans les ksour suivants : à Charwin (160 personnes), à Agentur (30 personnes), à kali (40 personnes) et à Tala (30 personnes). Ce dernier lieu est certainement Tala n Awgrut. Ni les *shurafa* d'Ufran, ni ceux de Zwa ne sont mentionnés en ce début du XIXe. Pour les autres ksour, ce document permet de confirmer les données de la tradition orale sur laquelle nous avons travaillé.

Il existe donc bien deux groupes de *shurafa* dans le Gourara : ceux de Charwin descendants de Sidi Ba-Dahman et ceux de Kali, Agentur et Tala n Awgrut qui constituent trois lignages issus du même ancêtre venu d'Aïn al-Hut (Tlemcen). Ces deux groupes prétendent être des idrissides.

A- DE TLEMCEN AU GOURARA : LES *SHURAFA* DE KALI/AGENTUR

Le groupe de *shurafa* qui paraît être le plus anciennement établi au Gourara, entre les ksour d'Agentur et Kali, est constitué de plusieurs lignages rattachés au même ancêtre fondateur. Nous étudierons d'abord les

traditions orales que nous avons recueillies à leur sujet puis nous verrons ce qu'en disent les chroniqueurs du Twat, cités par A.G.P. Martin.

La tradition orale

Récit n° 2 : Les ancêtres des shurafa de Kali et Agentur

> " Notre ancêtre, Sidi Yahya est un descendant de Mulay Idriss. Ils étaient neuf frères qui se sont dispersés dans le Maghreb. Ibrahim est parti à Tunis, Âïssa à Arrechkul (Rachgun ?), Lahsen à Tahert (Tiaret), Yahya est venu au Twat, Ali à Oued Chlef, al-Hennach à Tararet, Muhammad al-Âbid à Chegrani (Banu Chugran ?) du côté de Mostaganem, Yaâqub à Mazuna et Hamza dans un village près de Tlemcen. Nos ancêtres (*jdud*) étaient installés à Aïn al-Hut, dans les environs de Tlemcen. Sidi Yahya était l'élève de Sidi abu Madyan. C'est lui qui vint au Gourara. On raconte qu'une fois il est allé au ksar de Ghnet, à une ziyara, et c'est à lui que revint l'honneur de dire la *fatiha*. Sidi Yahya eut un fils appelé Sidi Cherif mais dont le vrai nom était Mulay abd al-hay. Sidi Cherif engendra Mulay Ahmad dont la *gubba* se trouve au ksar d'Azeqqur. Mulay Ahmad eut deux fils : Mulay abd-Allah qui est parti à Tala n Awgrut où se trouvent encore ses descendants et Sidi al-Hadj Lahsen qui se trouve au ksar d'Agentur et qui n'eut qu'un seul fils, Mulay Muhammad abd al-Rahman. Ce dernier engendra trois fils : Mulay Lahsen qui est à Agentur, abd al-Hay dont la *gubba* se trouve à Agentur et ses descendants à Kali, et Mulay abd al-Hakem dont les enfants sont à Kali, dans Agham n Mansur."

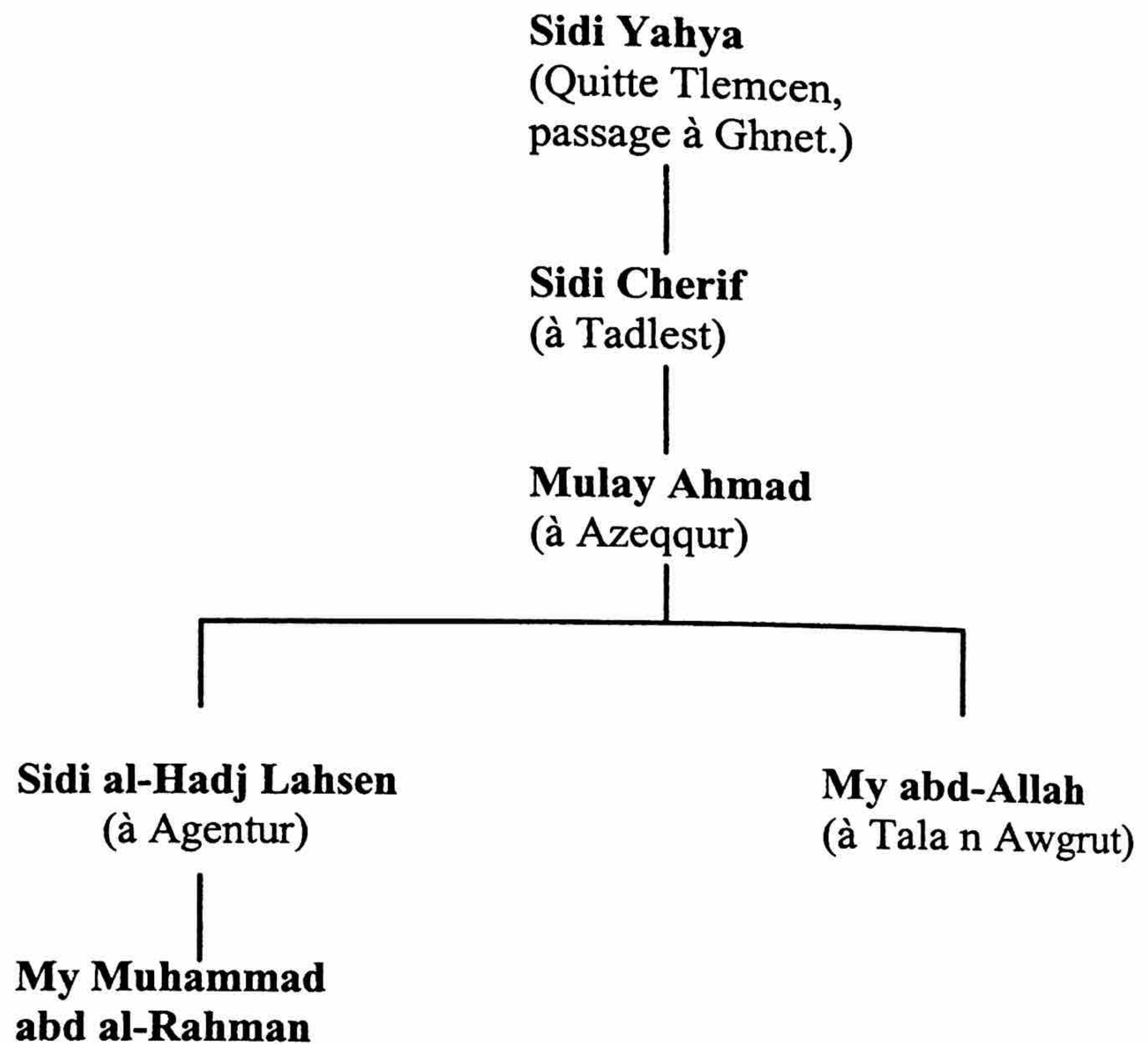
La première partie du récit renvoie au "partage" du Maghreb entre les descendants d'Idris. Le nombre de descendants ainsi que les terres qui leur sont attribuées sont évidemment variables et servent les prétentions à la propriété et à la légitimité du pouvoir des *shurafa* sur ces territoires. A ce sujet, G. Marçais écrit : " Les renseignements que nous devons à El Yaqoubi, joints à ceux que nous apportera El Bekri, nous permettent d'affirmer que, vers 875, on trouve des Alides descendants de Solayman à Nomaleta (l'actuelle Maghnia), à Falousan (Nedroma), à Djerawa, ville fondée en 872 par Isa fils d'Idris fils de Mohammed fils de Solayman dans une plaine, non loin de l'embouchure de la Moulouya, à Archgoul (Rachgoun), à Thamtilas (est de Tlemcen sur la route allant vers Tihert), à Ténes, et dans la vallée du Chélif, à Souk Ibrahim et à El Khadra (Duperré), enfin à Makhara (Miliana)." (1946 : 119). Selon le récit recueilli auprès des *shurafa* d'Agentur, le Yahya venu au Twat est originaire des environs de Tlemcen. Il serait donc un descendant de Sulayman frère d'Idris. Marçais écrit : " En 789, il (Idris) marchait contre Tlemcen et s'en emparait. Ce fut là que son frère Solayman s'installa avec son consentement. Solayman vivait tantôt dans la ville, tantôt dans les environs." (*Ibid.* : 119). Nous avons ici, un exemple type de récit fournissant des repères dans le temps (un ancêtre disciple du *wali* Sidi Abu Madyan), dans la généalogie (avec les moments importants dans la formation des lignages) et dans l'espace (avec indication des lieux occupés). Ce récit est en fait un arbre généalogique dont on n'a retenu que les branches principales. Cette généalogie est schématique et fonctionne comme une

sorte de canevas. Pour qui veut approfondir la connaissance de ce groupe de *shurafa*, d'autres récits, centrés sur chaque ancêtre fondateur de lignage, viennent apporter un complément d'informations. Suivons donc ces récits.

Pour le premier cité, Sidi Yahya, on nous dit qu'il était originaire de Aïn al-Hut, aux environs de Tlemcen. Ils étaient plusieurs frères et chacun a pris une direction particulière. Sidi Yahya était élève du *wali* Sidi abu Madian qui était aussi le pôle de son temps (XIIe siècle J.-C.), et c'est lui qui vient donc le premier, au Gourara. Selon la tradition recueillie à la *zawiya* d'Agentur, Sidi Yahya était un *qadi* qui délivrait des *fatwa* (avis religieux) pour tout le Maghreb central. Ses descendants ne disent pas où il est enterré avec précision. Mais on nous a montré, dans le petit ksar de Ghnet, une tombe chaulée mais sans *gubba* qui est attribuée à Sidi Yahya. Les *shurafa* ne confirment pas le fait et se limitent à dire que Sidi Yahya est effectivement passé à Ghnet où, lors d'une ziyara, l'honneur lui revient (en tant que seul *sharif* de l'assemblée) de dire la *fatiha*. Le fils de Sidi Yahya est appelé Sidi Chérif. Son vrai nom est Mulay abd al-Hay mais selon la tradition, les gens de Gourara disaient : " Allons rendre visite à Sid Sharif " et ce nom lui est resté. Le fait que les Gouraris appelaient Mulay abd al-Hay par son titre de *sharif* signifie sans aucun doute que les *shurafa* étaient encore rares, à cette époque, au Gourara. Au sujet de Sidi Cherif, la tradition orale précise qu'il est né au Gourara, au XIIIe siècle (de J.-C.), sans nous préciser dans quel ksar. Après s'être déplacé dans plusieurs ksour de la région, il s'installe à Tadlest, entre Massin et Amzegagh. La *gubba* se situe en contrebas de la forteresse qu'il habitait. Le pèlerinage auprès de son mausolée a lieu le jour de l'*ashura* et rassemble ses descendants et les habitants des ksour de Timimoun, Massin et At Sâïd. Le baroud rituel effectué par les hommes de ces trois ksour, lors de la ziyara, est marqué par une forte rivalité : Massin et Timimoun sont liés au *soff* Sofyan et At Sâïd à celui de Yahmed. Tout au long de la nuit, les membres des deux groupes alternent les séances de baroud sur le même lieu mais à des endroits distants de quelques mètres. Les gens (hommes et femmes) des deux ksour entourent leurs groupes. Avant de vider leurs fusils (au même moment), les membres du groupe louent leur ksar et leurs saints, et invectivent les membres de l'autre groupe en leur lançant des sarcasmes et des injures. L'autre groupe doit évidemment réagir et à son tour et répondre aux injures. La mise en scène est immuable et le rituel se termine au petit matin lorsque tout le monde se dirige en procession vers le mausolée du saint pour dire une prière collective qui est officiée par un descendant du sharif. Sidi Cherif a certainement joué un rôle d'arbitre dans ces conflits internes.

Mulay Ahmad, quant à lui, est né à Tadlest et sa *gubba* se trouve dans le ksar voisin d'Azeqqur. Selon la tradition, c'est lui qui aurait intimé l'ordre à ses deux fils d'aller chacun dans une direction fonder une zawiya, à

Tableau généalogique des *shurafa* de Kali / Agentur



l'endroit où le coucher du soleil les surprendrait. Mulay abd-Allah, s'étant dirigé vers le sud, s'arrête tout d'abord à zawiyet Sidi Omar située au début de la série de ksour formant l'Awgrut. Ce dernier, qui est le fils de Sidi Salah Waâma wali enterré à At Sâïd, aurait bien accueilli Mulay abd-Allah puis lui aurait dit : "Avant que le soleil ne soit vraiment couché, tu as le temps d'aller jusqu'au lieu où tu créeras ta propre zawiya" ; des paroles qu'il fallait interpréter comme une invitation à aller plus loin. L'espace situé au début de l'Awgrut étant occupé par Sidi Omar, il ne reste à Mulay abd-Allah qu'à s'installer à la fin de ce chapelet de ksour. Il fonde donc zawiyet Sidi abd-Allah au ksar de Tala où ses descendants se trouvent toujours. On remarquera qu'à la zawiya d'Agentur, comme à Kali, on ne donne que le nom de Mulay abd-Allah. Pour une connaissance de ses descendants et des récits qui les concernent, on est renvoyé à Tala n Awgrut où se trouve le lignage. Au sujet de Tala n Awgrut, Deporter nous fournit les éléments suivants : " Le ksar est habité par des Ouled Yaïch, des *shurafa*s, des Zenata, des Zoua, des Ouled Sidi Cheikh, des Haratin et des Nègres. Cependant les Ouled Yaïch dominent. Le ksar de Tala aurait été, dit-on, bâti et habité anciennement par des Juifs, il devait être important par son commerce. Actuellement, il est en partie ruiné. On y voit une Casba élevée, bâtie en pierre (construction ancienne). Elle est habitée par des *shurafa*s. Une autre Casba identiquement pareille lui fait face, elle est habitée par les Ouled Yaïch. Soff : Yahmed. " (1890).

Sidi al-Hadj Lahsen s'est dirigé lui, vers l'ouest et il s'arrête à Agentur qui, selon la tradition orale, était occupé avant son arrivée. Dans les récits le concernant, Sidi al-Hadj Lahsen est mis en relation avec Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi al-Hadj bu-Mhammad, ce qui le situe aux environs du XVI[e] siècle. Il aurait accompli plusieurs fois le pèlerinage à la Mecque en compagnie de ces deux wali, et la tradition orale ajoute que pris par des nomades belliqueux et violents sur leur chemin, les deux wali s'arrangeaient pour leur donner Sidi al-Hadj Lahsen comme esclave puisque, dit-on, il avait le teint_sombre et passait pour un noir. Par la suite, il s'arrangeait toujours (à la faveur de quelque miracle) pour leur fausser compagnie et rejoindre ses deux compagnons. Sidi al-Hadj Lahsen a étudié auprès de Sidi al-Hadj bu-Mhammad dans la *zawiya* que celui-ci dirigeait, à Tamesloht, dans le Tinerkouk. Il aurait enseigné le Coran dans le ksar voisin d'Udgha.

Plus tard, Mulay Ahmad, son père, l'envoie à Agentur où il fonde sa *zawiya*. Au cours de l'un de ses voyages dans le Sahara, il rencontre un savant originaire du Tidikelt qu'il ramène à Agentur. Ce savant, connu sous le nom d'abd al-Rahman al-Janturi (d'Agentur), aurait produit des règles de droit pour arbitrer les conflits courants concernant les parts d'eau, la propriété des animaux et des palmiers... On dit même qu'à cette époque le *fiqh* (droit musulman) était muette sur ces questions et que ce serait abd al-Rahman al-Janturi qui, conformément à la tradition musulmane, aurait apporté des solutions. On peut penser que ceci renvoie à l'introduction dans

le Gourara du *fiqh* qui supplantera progressivement, souvent en les intégrant (voir par exemple Grandguillaume G., 1975), les règles du droit coutumier. Il enseigne donc à la *zawiya* fondée par Sidi al-Hadj Lahsen. Ses descendants sont toujours à Agentur où ils vivent avec les *shurafa*. Sidi al-Hadj Lahsen laisse un seul fils, Mulay Muhammad abd al-Rahman, sur lequel on ne dit presque rien, sinon qu'il fut l'élève d'abd al-Rahman al-Janturi et qu'il laisse trois enfants mâles : Mulay Lahsen, Mulay abd al-Hay et Mulay abd al-Hakim. Mulay Lahsen est resté à Agentur alors que ses deux frères sont à Kali. La tradition orale ne donne aucune indication sur cette occupation du ksar de Kali par les *shurafa*. On dit seulement qu'à sa mort, Mulay Lahsen avait demandé à Mulay abd al-Hay, qui était donc avec ses enfants à Kali, de s'occuper des siens. Mulay abd al-Hay est donc présenté comme partagé entre Kali et Agentur. Il meurt à Agentur où se trouve sa *gubba*, mais ses descendants sont à Kali, avec ceux de Mulay abd al-Hakem. Ces deux lignages vivent cependant dans deux ksour séparés par la palmeraie que cultivent leurs Haratin.

On voit bien que l'essentiel des déplacements de ces *shurafa* idrissides s'effectue dans un espace situé au centre du Tigurarin, de part et d'autre de la sebkha. La migration de Mulay abd-Allah vers l'Awgrut paraît quelque peu excentrée. On peut penser que Mulay Ahmad voulait envoyer un de ses enfants occuper cet espace situé au sud du Gourara. La tradition orale ajoute que Sidi al-Hadj Lahsen, lors de son arrivée à Agentur, trouve le lieu occupé par les ksouriens et des nomades. Ces derniers, les Awlad Yaïch, sont identifiés comme Arabes Hilaliens. Sidi al-Hadj Lahsen les chasse d'Agentur et les envoie dans l'Awgrut où ils occupent le ksar de Bu-Gemma, à proximité de la *zawiya* de Sidi Omar. Ce dernier, originaire nous l'avons vu, du ksar d'At Sâïd, paraît être le premier *wali* installé dans l'Awgrut. Il y aurait donc, aux XVIe et XVIIe siècles, une concurrence entre différents lignages de *mrabtin* et de *shurafa* qui viserait l'occupation de cet espace de l'Awgrut. Nous n'avons malheureusement pas pu mener une enquête approfondie sur les ksour de l'Awgrut, ce qui nous aurait peut-être permis de fournir quelques éclaircissements à ces questions.

Les sources écrites

Voyons maintenant, les données contenues dans l'ouvrage d'A.G.P. Martin. A propos d'une branche de *shurafa* du Twat, Martin cite le manuscrit suivant : " Sache celui qui verra le présent que l'Emir de son époque, le fils d'Yâkoub ben Mansour, successeur du sultan El-Mansour, eut, après la conquête de Tlemcen, vingt et un fils. De leurs descendants, les uns sont restés à Tlemcen, d'autres en ont émigré le jour de la guerre et de la conquête par les Roumis (Chrétiens). Ceux-ci se mirent à la recherche de leurs cousins en tous pays et arrivèrent ainsi jusqu'au Touat, où ils trouvèrent quelques-uns de leurs parents à Tidhlest. Ils se dispersèrent ensuite : les uns s'installèrent à Tin-Ouenza, un autre à Taâbedt, un autre chez les Zoua, à Abbad, un autre à Deldoul et un

autre à Mimoun dans le Timmi" (1923 : 27). Nous sommes donc, selon ce manuscrit, bel et bien en présence de *shurafa*. Or, Martin ajoute, à propos de la branche installée à Mimoun, dans le Timmi (Twat) : " En 1510, la zaouïa de Mimoun, dans le Timmi, est fondée par des Merabtines émigrés de Tlemcen à la suite de la soumission de cette ville aux Chrétiens, et qui se prétendent d'origine idrisside" (*Ibid.* : 27). Avec la soumission de Tlemcen aux Espagnols, en 1510, des *shurafa* s'enfuient vers le Sahara à la recherche de leurs cousins qui en sont donc partis bien avant. Ceux-ci sont retrouvés à Tidhlest qui est notre Tadlest près de Massin, à Tin-Ouenza qui est peut-être le ksar de Tawenza (mais nous n'avons pas entendu dire que ce ksar était occupé par des *shurafa*), à Taâbedt qui est certainement Âbbad, ksar ruiné par les Beraber et situé dans le Zwa. Ce groupe de *shurafa* qui s'enfuit de Tlemcen arrive donc au Gourara, au début du XVIe siècle, où le ksar de Tadlest existe déjà. Ceci signifie que Sidi Sharif était déjà là, à moins qu'il n'ait fait qu'occuper un site déjà habité par d'autres. Quoiqu'il en soit, cette période du début du XVIe siècle correspond bien aux données de la tradition orale selon lesquelles Sidi Sharif était contemporain des deux autres grands *wali* du Gourara de cette époque, Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi al-Hadj bu Mhammad.

Revenons aux "Oasis sahariennes" d'A.G.P. Martin. A propos des *shurafa* du Gourara, il cite le chroniqueur twati, al-Halali : "Ensuite arriva d'Aïn-el-Hout, du pays de Tlemcen, le cherif Moulaï-Hassane qui bâtit un ksar pour lui seul, tandis que ses serviteurs, qui étaient des Rached, bâtissaient le ksar des Ouled-Rached. Ce chérif eut des enfants : l'un d'eux, nommé Abdelhaï, alla bâtir un ksar à Kali, où habitaient déjà les Zénètes Oulad Cheïkh-Saïd ; un autre alla s'installer à Agentour où habitait la grande tribu des Oulad-Daoud ; le troisième frère partit avec les Oulad-Atïa, fraction des Khenafsa, et vint dans l'Oued-el-Hadjar bâtir une zaouïa à Tala, autour de laquelle les Ouled-Atïa nomadisèrent. Le chérif Moulaï-Hassane reçut un jour dans sa résidence une caravane de pèlerins originaires du Drâ, et dont le chef, Sidi El-Hadj Belkassem, était accompagné de son père, de son aïeul et de son oncle ; ces gens s'arrêtèrent chez le chérif, et Sidi El-Hadj Belkassem envoya ses fils porter ses bénédictions dans les tribus arabes voisines qui lui offrirent des présents." (1908, : 81 - 82).

Arrêtons-nous un instant sur ce texte d'al-Halali. Ce chroniqueur qui écrit selon A.G.P. Martin, en 1688, c'est-à-dire moins de deux siècles après les événements qu'il relate, avance un certain nombre de points importants. Les informations données concernent "Moulaï Hassane" qui n'est autre que le Sidi al-Hadj Lahsen de nos traditions orales. Le ksar qu'il "bâtit... pour lui seul" n'est autre que celui de Tadlest, situé non loin des ruines du ksar des Awlad Rached. Remarquons d'abord que ce ksar des Awlad Rached se trouve à proximité de deux forteresses en ruines dites Ighamawen Izegaghen et considérées comme l'ancien habitat des *shurafa* d'Amzegagh et aussi du sharif Sidi Ba-Dahman qui, ainsi que nous le verrons plus loin, ira s'installer auprès du ksar de Charwin. Nous pouvons donc dire que cet espace

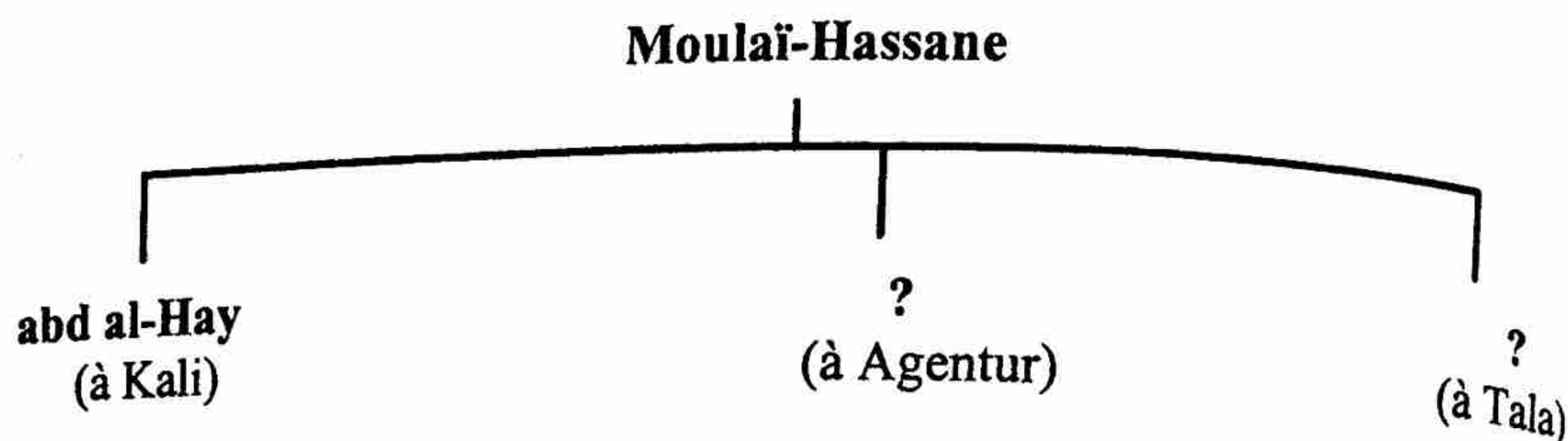
comprenant Amzegagh, Tadlest et Ighamawen Izegaghen, a attiré plusieurs personnages d'origine sharifienne. Le texte d'al-Halali soulève plusieurs points concernant l'établissement des *shurafa* au Gourara. Relevons d'abord que, selon ce chroniqueur, se serait Moulai Hassane (Lahsen) qui serait venu d'Aïn El Hut, avec ses serviteurs, les Awlad Rached. Cette version ignore les trois premiers personnages des généalogies que nous avons recueillies à Agentur et Kali et qui sont identiques en tous points. On peut, à la rigueur, accorder que pour Sidi Yahya un doute subsiste sur son existence réelle puisqu'on ne retrouve pas avec précision sa *gubba* ; mais en ce qui concerne Sidi Chérif, les *shurafa* sont formels puisqu'ils continuent à organiser sa ziyara annuelle. De plus, selon la tradition orale, c'est Sidi Chérif qui a habité à Tadlest, Sidi al-Hadj Lahsen (Moulaï-Hassan) n'étant que son petit-fils. Par ailleurs, Mulay abd al-Hay est donné pat al-Halali comme étant le fils de "Moulaï-Hassan", alors que selon la généalogie, il est son petit-fils. Le second point est relatif aux "Oulad Rached" qui sont présentés comme étant les "serviteurs du chérif", ce qui nous paraît excessif. Il faudrait plutôt les caractériser comme ses tributaires (*mawali*). Les Banu Rached, encore présents dans la mémoire des Gouraris, du moins de ceux qui habitent aux environs des ksour qui portent toujours leur nom, font partie des rares tribus originaires du Nord du Maghreb central et dont certaines branches ont migré vers le sud. Gilles Potiron, s'appuyant sur les données fournies par les historiens arabes du moyen âge, écrit à leur sujet : " Les Banu Rashid, tribu Zenata de la seconde race, descendent de Rashid Ibn Muhammad Ibn Zakri Ibn Wasin. Ils sont frères des tribus Badin, parmi lesquelles on les compte aussi. Ils occupaient avec les autres Zenata, l'Ifriqiya orientale et le Zab. Al-Adwani ajoute même l'Aurès. Au XIe siècle, ils en sont chassés par les Arabes Hilal. Lors du partage du Maghreb central entre les tribus Zenata refoulées d'Ifriqiya, ils s'installèrent dans la montagne qui prit leur nom. Au XIIIe siècle, ils remontèrent vers le nord et s'installèrent, en compagnie des Banu Tudjin, entre Tlemcen et Tiaret, dans les plaines occupées par les Madyuna et les Banu Warnid qu'ils expulsèrent. Ils vécurent en nomades jusqu'au milieu du XIVe siècle, époque à laquelle les Amour, Arabes Hilal, les chassèrent de leur montagne et des pâturages environnants. Leur montagne prit alors le nom des nouveaux maîtres. Elle s'appelle encore aujourd'hui Djebel Amour. Les fractions purent continuer à vivre dans la région de Qal'at Hawwara et de Mascara ; mais elles durent se soumettre à l'autorité du souverain mérinide et lui payer tribu. Les Banu rached ne jouèrent pas de rôle politique important : ils se contentèrent d'être des alliés fidèles des Abd Al-Wad." (1956 : 287).

De ce condensé du passé des Banu Rashed, le moment qui nous intéresse directement est celui du XIVe siècle, période à laquelle ils sont chassés de l'espace montagneux qu'ils occupaient autour de l'actuelle ville d'Aflou dans l'Atlas saharien. A partir de ce repère, nous pouvons avancer deux hypothèses sur les Banu Rashed du Gourara : soit, comme le dit Potiron, ils font partie de ceux qui se fixèrent entre Tlemcen et Tiaret pour venir en compagnie des *shurafa* de cette cité vers le Gourara, ou alors ils se sont directement rendus dans cette région, depuis l'Atlas saharien, par l'un des

trois oueds qui en descendent. Au Gourara, ils sont alors rejoints par les *shurafa*. Cette fraction de Banu Rashed était peut-être encore nomade et elle a certainement parcouru le Meguiden avant de se fixer auprès de la sebkha de Timimoun où se trouvent leurs ksour ; ou alors, et cela est plus probable, ils étaient déjà sédentaires ou semi-sédentaires dans leur ancien espace de l'Atlas Saharien. Nous penchons, pour notre part, vers cette dernière hypothèse, en ajoutant que nous avons peut-être affaire à une fraction restée ibadite, comme nombre de qsouriens de l'Atlas saharien jusqu'au XIVe siècle. Il est difficile d'admettre que les Banu Rashed étaient contemporains de Sidi Sharif. Celui-ci est situé par la tradition orale entre le VIe et le VIIe siècle de l'Hégire (milieu du XIIIe siècle de J.C). Cette date renforce le lien établit avec Sidi Yahya (son père), qui a dû être l'élève de Sidi Abu Madyan à la fin du XIIe siècle (J.-C.), mais l'éloigne de Sidi al-Hadj Lahsen que nous avons situé au XVIe siècle. Ceci montre qu'il y a des manques dans cette généalogie, des maillons ont été oubliés entre Sidi Sharif et Mulay Ahmad. On a peut-être rattaché le groupe des *shurafa* venus, au début du XVIe siècle selon le manuscrit cité par A. G. P. Martin, de Tlemcen, avec les *shurafa* descendants de Sidi Yahya arrivé plus de deux siècles auparavant. On peut penser que les *shurafa* issus de Sidi Yahya ne représentaient, à la fin du XVe siècle, qu'une famille isolée à laquelle se serait intégré le groupe fuyant Tlemcen. Il est possible que ce groupe de mrabtin ait cherché à se donner le titre de *shurafa* en se rattachant aux quelques descendants de Sidi Yahya ; ces derniers auraient ainsi permis à leur groupe de se renforcer en nombre. Mais si le doute concernant le statut de *shurafa* des fondateurs de la zawiya de Mimoun (dans le Twat) est entretenu par A. G. P. Martin (" des merabtines... qui se prétendent d'origine idrisside "), il n'en va pas de même pour ceux de Kali et Agentur qui sont considérés, par al-Halali, comme des *shurafa*.

Sidi Sharif et Mulay Ahmad ont habité Tadlest et Azeqqur situés non loin des ksour des Banu Rashed, avec lesquels ils ont sûrement été en contact. Malheureusement, la tradition orale ne mentionne même pas ce lien avec les Banu Rashed. Et ce qu'en dit al-Halali, nous paraît trop imprécis pour être pris en compte. Le troisième point concerne la descendance de "Moulaï-Hassane". Al-Halali ne mentionne pas les noms de ces *shurafa*, ensuite, et par rapport aux généalogies que nous avons recueillies à Agentur et Kali, ce n'est pas le fils de "Mulaï-Hassane" (notre Sidi al-Hadj Lahsen) qui part à Tala, mais son frère, Mulay abd Allah. De plus, ce n'est pas le fils de Sidi al-Hadj Lahsen qui s'installe le premier à Agentur, mais lui-même, selon les traditions orales. Enfin, al-Halali indique qu'Agentur était occupé par les Awlad Daoud. Ceux-ci étaient effectivement semi-nomades à cette époque, mais ils occupent depuis le ksar de Haïha. Les ksouriens (Haratin) d'Agentur sont identifiés comme appartenant au soff Yahmed dont les

Awlad Daoud étaient partisans. Selon al-Halali, les relations s'établissent ainsi :



Les *shurafa* d'Agentur déclarent s'être toujours tenus à l'écart de ces conflits de *soff*, mais le fait que les Haratin de leur ksar soutiennent toujours le soff Yahmed montre bien qu'ils sont restés fidèles à leurs anciens " patrons ", les Awlad Daoud, bien que ces derniers aient dû quitter ce ksar, pour des raisons que nous n'avons pas pu élucider, au moment de l'installation des *shurafa*. A propos de ces tribus nomades, la tradition orale recueillie à Agentur, mentionne que les Awlad Yaïch ont été envoyés par Sidi al-Hadj Lahsen au ksar de Bu-Gemma dans l'Awgrut. Les Khenafsa, dont les A. Atiya seraient une fraction, sont signalés dans le ksar de Beni Âyad dans l'Awgrut et non à Tala. Plus intéressante, par contre, est l'information donnée par le chroniqueur sur la présence à Kali, à l'époque de Mulay abd al-Hay, c'est-à-dire à la fin XVIIe siècle, des Awlad Shaykh Sâïd. Ceci nous renvoie à l'oasis d'At Sâïd d'où les descendants du Shaykh Sâïd (considéré comme ancêtre fondateur de ce ksar)ont dû être refoulés de ce ksar vers Kali, par les nouvelles tribus qui s'y installent.

L'écart entre les données fournies par la tradition orale et la chronique d'al-Halali s'accentue encore par rapport à l'arrivée de Sidi al-Hadj Belqasem. Al-Halali le présente comme un *drawi* (originaire du Draâ) accompagné d'une caravane qu'il dirige, exactement comme il décrit l'arrivée de Sidi Âmmar Leghrib ainsi que nous le verrons plus loin. On voit aussi comment al-Halali privilégie les "tribus arabes" voisines auxquelles Sidi al-Hadj Belqasem envoie ses bénédictions. Ce *wali* est présenté par al-Halali comme un étranger de passage, qui est reçu par le *sharif* Sidi al-Hadj Lahsen (Moulay-Hassane). Or, les traditions orales et écrites, comme la généalogie recueillie à *zawiya* Sidi al-Hadj Belqasem, indiquent que ce dernier serait plutôt le descendant d'un personnage nommé Ba-M'luk, qui était installé au Gourara depuis deux ou trois siècles.

Pour résumer, nous voyons à quel point la version d'al-Halali ne nous apporte guère d'éléments nouveaux sur l'histoire de ce groupe de *shurafa* établis à Kali, Agentur et Tala n Awgrut. Le chroniqueur ne s'appuie pas sur des enquêtes précises, mais sur des récits qui lui parviennent. Si la migration de l'ancêtre Yahya, de Tlemcen vers le Gourara, doit être retenue, il apparaît

que le statut de *sharif* de ce groupe n'est clairement défini qu'avec Mulay al-Hadj Lahsen. Celui-ci est situé par rapport aux deux autres *wali* dont il est contemporain, à savoir Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi al-Hadj Bu-Mhammad. Si l'on s'en tient à ce dernier élément, on constate combien le statut de *sharif* est lié à la sainteté de Mulay al-Hadj Lahsen. De plus, ce dernier a vécu au XVIe-XVIIe siècle, c'est-à-dire durant la période pendant laquelle l'idéologie sharifienne s'est imposée au Twat-Gourara. Sur la période précédente, entre Mulay Yahya et Mulay Ahmad, la tradition orale de ce groupe de *shurafa* ne dit rien de précis, sinon que Mulay Yahya (le fondateur) était un élève de Sidi Abu Madyan et que Mulay abd al-Hay est appelé "Sidi Sharif" par les Gouraris qui se rendent chaque année en pèlerinage à son mausolée, situé à Tadlest, où il aurait vécu. Ajoute, enfin, que Mulay Ahmad aurait poussé ses enfants à fonder des *zawiya*. Au flou que nous avons relevé, dans la généalogie de ce lignage de *shurafa*, avant Mulay al-Hadj Lahsen, s'ajoute le fait que les *shurafa* de Kali et Agentur n'expliquent pas les pérégrinations de leurs ancêtres dans l'espace du Tigurarin avant leur fixation dans ces deux ksour. Tout ceci montre, à notre sens, à quel point l'identité sharifienne est liée à l'acquisition de la sainteté. Ce n'est qu'à partir du moment où cette sainteté est attribuée à certains des membres de ce groupe, que s'effectue la fixation dans les ksour d'Agentur, Kali et Tala n Awgrut. Or ces ksour étaient occupés auparavant, ce qui suggère l'idée que ces *shurafa*, forts de l'autorité découlant de ce titre auquel ils accèdent par la sainteté de l'un d'entre eux, expulsent les ksouriens (zénètes et haratin) et s'installent sur les lieux en fondant des *zawiya*. La fondation de ces *zawiya* légitime en quelque sorte l'expulsion des anciennes tribus et l'occupation de leurs ksour. Enfin, pour marquer leur différence avec les autres groupes sociaux environnants, les *shurafa* vivent seuls dans leurs ksour en compagnie seulement de leurs serviteurs et haratin attachés au travail des palmeraies.

B- De l'Atlas saharien au Gourara : les *shurafa* de Charwin

La généalogie de Sidi Ba-Dahman, qui est rattaché aux Awlad Mulay abd-Allah, nous a été donnée après lecture d'un manuscrit dans lequel figuraient les généalogies d'une trentaine de lignages de *shurafa*. Plusieurs de ces lignages sont situés dans le Tafilalt ou à Figuig (au ksar des Banu Lawdaghir). Les ksour de Figuig ne sont pas très éloignés de ceux de l'Atlas sahariens et nos enquêtes dans les ksour berbérophones de cet espace (entre El Bayadh et Aïn Sefra) indiquent la présence de liens anciens entre ces deux régions. Figuig était en relation constante avec Sfissifa, Moghrar, Chellala, Bousemghoun et d'autres ksour. Il n'est donc pas impossible que

les ancêtres de Sidi Ba-Dahman aient vécu entre le Tafilalt et Figuig. Voici ce que dit le manuscrit, écrit en arabe, qui nous a été lu à Charwin :

" Quant aux Awlad abd-Allah, leur ancêtre est Sidi Muhammad al-Dahmani. Ses ascendants sont : abd al-Rahman / al-Mukanna / abu Yaâla / Ishaq / Mukanna / abd al-Âula / Ahmad / Muhammad / Idris / Idris al-Kabir ben abd-Allah. Ils se sont rassemblés chez les Awlad Âabbu dans le ksar dénommé Sfissifa. Les A. Muhammad ben abd-Allah sont à Qiddam, les A. Yaâqub ben abd-Allah sont à Wargla de même que les A. al-Hiyyan ben abd-Allah ; les Awlad abd al-Rahman al-Dahmani sont à Charwin. Ils sont tous frères, de même que les A. ben Âzzuz qui habitent le ksar d'Ufran. "

Selon cette généalogie donc, les *shurafa* de Charwin et ceux d'Amzegagh seraient des Idrissides. Partis des environs de Figuig, ils se seraient segmentés en plusieurs groupes que l'on retrouve à Wargla, Charwin, Amzegagh et Ufran. Une tradition orale recueillie à Chellala Dahraniya, dans l'Atlas saharien, nous signale le passage dans ce ksar de *shurafa* venus de Figuig et dont certains seraient à Wargla et d'autres, dans le Gourara. Voici donc une migration probable de *shurafa* ayant traversé les ksour de l'Atlas saharien (qui étaient Ibadites encore au début du XIVe siècle de J.-C.) et dont certains arrivent au Gourara. Par ailleurs, nous avons recueilli dans ces derniers ksour (à Bousemghoun, Tyout, Chellala, Asla, Moghrar et Sfissifa) plusieurs traditions orales mentionnant des départs et des arrivées de personnages et de groupes du Gourara. On retrouve ainsi des descendants de Sidi ba-Dahman, les Awlad Musa, à Sfissifa où ils occupent l'un des quatre quartiers de ce ksar.

Récit n° 3. La migration de l'ancêtre fondateur

" Sidi Ba-Dahman, de son vrai nom Sidi abd al-Rahman Sharif, est venu de Sfissifa, un ksar situé à l'ouest d'El Bayadh. Il s'est arrêté d'abord à At Sâïd où il a construit une forteresse (*agham*) qui porte son nom. Le jour ou il a quitté At Sâïd, il est venu à Tawriht où il a habité. "

Cette version de la migration de Sidi Ba-Dahman peut être complétée par une autre, recueillie auprès des *shurafa* d'Amzegagh qui se trouvent près de Massin :

Récit n° 4. La version d'Amzegagh

" En quittant At Sâïd, Sidi Ba-Dahman ne s'est pas rendu directement à Charwin. Il est d'abord resté quelque temps à Ighamawen Izegaghen. Sidi Ba-Dahman occupait l'agham du bas (*adayin*) et Mulay Ahmad celui du haut (*ajenayen*). Par la suite, ils se sont séparés : Sidi Ba-Dahman est parti vers Charwin et Mulay Ahmad, lui, s'est installé à Amzegagh. Tout ceci à eu lieu au VIIIe siècle de l'Hégire. Actuellement il y a deux familles de *shurafa* d'Amzegagh installées chez les *shurafa* de Charwin, à agham n At Musa. Et

les *shurafa* d'Amzegagh y envoient chaque année un des leurs pour les représenter à la *ziyara* de Sidi Ba-Dahman. "

Cette version ajoute une station à la migration de Sidi Ba-Dahman mais, surtout, elle établit un lien entre les *shurafa* d'Amzegagh et ceux de Charwin. Quant au passage par At Sâïd, notre enquête dans ce ksar le confirme : Sidi Ba-Dahman aurait vendu sa forteresse à un membre de la tribu des Igguzulen. La datation fournie par le récit du *sharif* d'Amzegagh donne le VIIIe siècle de l'Hégire ce qui correspond au XIVe siècle de J.-C. Le point de départ de la migration de l'ancêtre (Sidi Ba-Dahman) est situé à Sfissifa, ksar de l'atlas saharien occidental. Il parvient à At Sâïd certainement après avoir suivi l'oued Namous.

Si l'on retient la date avancée par l'un des récits, cette traversée a dû avoir lieu au début du XVe siècle. Le ksar de Sfissifa dépendait alors des Ziyyannide de Tlemcen, héritiers des Abd al-Wadides. Ce ksar est cité par le frère d'Ibn Khaldun, Abu Zakariya Yahya, secrétaire du maître de Tlemcen, Abu Hammu Musa II.

Dans son ouvrage (traduit par A. Bel), Abu Zakariya Yahya Ibn Khaldoun indique que l'armée d'Abu Hammu Musa II passe successivement par les ksour d' "eç-çfiçifa", de Tyout, Bousemghoun et autres (1913 : 309) et ce, en 1371. Le même auteur nous donnera plus loin des indications sur le voyage d'Abu Hammu Musa II dans le Gourara, en empruntant toujours l'oued Namous, ce qui montre bien que cette piste était connue et pratiquée par les populations qui vivaient au nord de l'Atlas saharien. La première étape de Sidi Ba-Dahman dans le Tigurarin est donc At Sâïd. Il y construit une forteresse (*agham*) mais ne semble pas y être resté longtemps. Quelle est la raison de son départ ? Le récit ne donne aucune explication. Mais à At Sâïd on avance l'argument suivant : " A cette époque ce ksar était pleine de *juhala* (ignorants), des Berbères et des Juifs." Le *sharif* a certainement rencontré des difficultés à s'insérer dans un milieu hostile. La seconde étape, avec l'arrêt à Ighamawen Izegaghen, pose aussi problème. A Charwin, les descendants de Sidi Ba-Dahman ne mentionnent pas ce fait. Il a fallu une enquête auprès des *shurafa* d'Amzegagh pour l'apprendre incidemment. Est-ce un oubli de la part des *shurafa* de Charwin ? Cela est très possible puisque leur mémoire est surtout polarisée sur les relations entre l'ancêtre et les gens des ksour situés autour de Charwin.

Pour les *shurafa* d'Amzegagh, la relation de parenté avec les *shurafa* de Charwin est clairement établie, même si elle est située très loin dans le passé.

Relations avec les communautés

Récit n° 5. La relation avec les At Ba-Hajj de Tawriht

" Un jour qu'il était à Tawriht, Sidi Ba-Dahman lisait le Qor'an. Un oiseau est passé dans le ciel, lâchant une fiente qui est tombée juste à coté de lui. Sidi Ba-Dahman maudit l'oiseau qui aussitôt, tomba foudroyé. Lorsque les gens de Tawriht virent cette preuve (*burhan*) de son pouvoir, ils lui dirent : " Va t'installer ailleurs, nous craignons que tu ne nous fasses du mal." Après cela, Sidi Ba-Dahman a quitté Tawriht pour s'installer dans un lieu inhabité entre Charwin et Tebbu, appelé "*el bour*". Il est resté là-bas et construisit des maisons. Puis il fit creuser un puits et cultiver des jardins. Il eut six enfants. L'un d'eux est allé à Haïha, c'est là qu'il est mort. L'autre, Mulay Ezzin a été tué par les At Bu-Âïcha sur le chemin de l'oued Saoura, le troisième est mort à Tunis, un autre du côté de Cham et le dernier vers les Indes. Un seul eut une postérité, qui alla s'installer à Charwin. "

La troisième étape du périple de Sidi Ba-Dahman le met en relation avec les At Ba-Hajj du ksar de Tawriht situé légèrement au sud de Charwin. Il s'agit d'une tribu qui semble dispersée dans plusieurs ksour du Gourara et sur laquelle nous avons peu de données, sinon qu'elle est très ancienne. Sidi Ba-Dahman s'installe donc auprès des At Ba-Hajj, et il ne semble pas rencontrer de difficultés jusqu'au moment où il révèle ses pouvoirs, son *burhan* comme il est dit dans le récit. L'oiseau qui faillit salir le saint occupé à lire le Coran joue le rôle d'instrument de la manifestation des pouvoirs de Sidi Ba-Dahman. Mais les At Ba-Hajj interprètent ce miracle comme une capacité démesurée à leur faire du mal. Les At Ba-Hajj confrontés au pouvoir du *sharif/wali* prennent peur. Ils craignent que la baraka du *wali* ne se retourne contre leur communauté. Le pouvoir de Sidi ba-Dahman est donc considéré non pas dans son aspect positif et bénéfique mais plutôt comme force maléfique. D'où le rejet poli qui exprime un besoin de distanciation : la communauté des At Ba-Hajj refuse d'intégrer un personnage doté de pouvoirs aussi puissants. Ce mouvement de rejet est porteur d'une autre signification, historique celle là : Sidi Ba-Dahman est l'un des plus anciens *wali* du Gourara, il apparaît donc à un moment où les communautés zénètes ne sont pas habituées à la présence de ce genre de personnages dotés de pouvoirs aussi étendus et certainement aussi, porteurs d'une autre tradition culturelle et religieuse. L'invitation à aller plus loin porte ici la marque de l'extériorité du *wali*. Le déchaînement des pouvoirs du *wali* est une réponse à ce dont il a failli (lui et le Livre sacré) être victime : la souillure représentée ici par la fiente de l'oiseau. Mais la communauté des At Ba-Hajj ne semble pas comprendre cet acte de défense

et de préservation du caractère sacré à la fois du *sharif* et du Livre, elle ne considère que la puissance de la riposte. Si un pauvre oiseau attire une telle colère, qu'en sera-t-il de la communauté qui désobéirait à un tel personnage ? Voici en fait le message. Sidi Ba-Dahman refuse apparemment lui aussi de s'impliquer dans une action pédagogique qui amènerait la communauté à l'accepter en se soumettant à lui. Il était toléré comme étranger, mais rejeté comme *wali* et *sharif* doté de baraka. La réponse est claire : il s'en va. La quatrième étape marque la solitude du *sharif* qui se retrouve dans un endroit désert (le *bour*), en marge des communautés vivant dans les environs. Cette position de *wali* isolé, solitaire est fréquente dans la littérature hagiographique du Maghreb. L'installation de Sidi Ba-Dahman dans le *bour* signifie d'abord que le *sharif* ne cherche plus la proximité de communautés, mais aussi qu'il se préoccupe de fonder la sienne. Le récit l'exprime en montrant que c'est là, dans ce lieu désert qu'il essaye de revivifier, que le *sharif* a eu ses enfants. Le repli dans ce lieu lui permet de fonder son lignage qui (toujours dans le récit) à la particularité de s'étendre jusqu'aux Indes (par le biais de son fils). Mais cette extension imaginaire dans l'espace se réduit puisque les enfants meurent sans reproduire le lignage.

Voici donc un *wali* isolé, replié sur sa propre famille qui s'éteint. Plus, un de ses fils va être tué par les membres d'une des communautés environnantes. L'épisode du meurtre de Mulay Ezzin nous ramène vers la problématique des relations du *wali* avec les communautés. A Tawriht, il a failli être souillé par un oiseau ; le voici maintenant victime de la violence des Imaghyaz.

Récit n° 6. Le fils de Sidi Ba-Dahman et les Imaghyaz

" On dit que le fils de Sidi Ba-Dahman, appelé Mulay Ezzin, est parti un jour en pèlerinage à Wazzan. Il était sur sa jument appelée "Dahma" et il portait une outre pleine d'eau. En chemin, il fut abordé par des hommes de la tribu des At Bu-Âïcha qui habitaient Imaghyaz. Ils lui demandèrent de l'eau. Mulay Ezzin leur répondit que s'ils voulaient boire, ils étaient près de chez eux. Par contre, lui avait besoin de son eau car il devait faire un long voyage. Les autres ne voulurent rien savoir. Ils l'attrapèrent et l'égorgèrent. Ensuite ils le coupèrent en morceaux qu'ils mirent dans un sac. Ils chargèrent le sac sur la jument qui s'en alla directement vers le *bour* où elle arriva au moment de la prière de l'aurore. Sidi Ba-Dahman venait de faire sa prière du matin (*subh)*. En sortant de la mosquée, il aperçut la jument. Elle s'était arrêtée et chassait de sa queue les mouches qui tournaient autour du sac. En voyant cela, Sidi Ba-Dahman se dit : "Qu'est-ce que cela, où donc est le fils ?" Et la jument, toujours immobile, chassait les mouches de sa queue. En touchant le sac, il vit qu'il était tout imbibé de sang. Puis il vit un doigt portant une bague et reconnu par ce signe que c'était bel et bien son fils qui avait été découpé en morceaux. Il lava le corps et enterra son fils. Ensuite, il donna une tape sur la

croupe de la jument en lui disant : " Si tu ne venges pas ton maître, je te jetterai au feu." La jument revint jusqu'à l'oued où avait été tué son maître. En passant devant les habitations, il lui suffisait de souffler et l'air qui sortait de ses naseaux faisait mourir les gens et tomber en ruines les maisons. Pas un seul des At Bu-Âïcha n'échappa à cette vengeance. Tout leur pays (*blad)* fut détruit sans un seul coup de fusil. Uniquement par la *baraka*."

L'espace sur lequel vivent les Imaghyaz est proche de Tawriht. Et le grand nombre de ksour en ruines attribués à ces Imaghyaz indique qu'il s'agissait certainement d'une tribu importante. Pourtant, après son rejet par la communauté de Tawriht, c'est dans un lieu inhabité que le *sharif* avait projeté de se fixer. Ce choix montre qu'il avait refusé de s'installer auprès des Imaghyaz, même après avoir été rejeté par les At Ba-Hajj de Tawriht. L'absence de relation entre le *sharif* et les Imaghyaz confère au meurtre du fils de Sidi Ba-Dahman par ces derniers, un aspect encore plus dramatique. Il est victime de la violence et de la provocation des gens d'Imaghyaz. Et là aussi, la réponse du *wali* est démesurée. La jument sera l'agent de cette vengeance, ce qui rajoute à la distance établie entre lui et les Imaghyaz. Les animaux (l'oiseau, la jument) sont là pour aider la puissance du *sharif* à se manifester, il s'agit d'adjuvants. A partir de ce moment, le *wali* ne s'en va plus ailleurs, il réagit en laissant sa force se déchaîner.

La destruction des Imaghyaz, précise le récit des *shurafa*, est totale, radicale et entraîne la disparition des membres de cette tribu. Mais d'autres récits recueillis auprès de membres d'une autre tribu (les At ba-Yub) paraissent plus mesurés et plus réalistes. Par contre, un autre récit sur Sidi Ba-Dahman recueilli dans le ksar de Taghuzi, dans l'erg, verse encore plus dans le merveilleux puisqu'il attribue à la vengeance du *sharif*, la destruction des "cent et un ksour jadis situés entre Charwin et Ajdir." Plusieurs de ces ksour sont explicitement attribués aux juifs, ce qui nous renvoie à l'hypothèse d'un conflit entre le *sharif* et les communautés de zénètes judaïsés. La destruction des Imaghyaz consacre la disparition de la communauté la plus anciennement établie aux environs de Charwin et certainement aussi, la plus puissante. La destruction, ici, précède la fondation : en faisant disparaître les plus anciens habitants (les autochtones), le *wali* contribue à l'instauration d'un nouvel ordre.

Après avoir été mis en relation avec la communauté d'At Sâïd, les *shurafa* d'Ighamawen Izegaghen, les At Ba-Hajj de Tawriht et les Imaghyaz, voici la cinquième et dernière tribu, les At Ba-Yub de Charwin. Cette relation survient après la destruction des Imaghyaz et à la demande des At Ba-Yub qui craignent, eux aussi, les pouvoirs du *sharif*. Celui-ci répond par une alliance.

Récit n° 7. Sidi Ba-Dahman et les At Ba-Yub

" Un jour, Sidi Ba-Dahman vint à passer par Charwin. Les At Ba-Yub, qui avaient appris ce qui était arrivé aux gens d'Imaghyaz, lui dirent : " Ne nous fais pas de mal." Il leur demanda d'apporter du lait et de l'eau puis il mélangea les deux liquides et leur dit : " Mes descendants ne vous feront jamais de mal. " Depuis, nous vivons en bonne entente."

Le thème du lait mélangé à l'eau est assez courant dans la tradition orale du Maghreb. Lethielleux rapporte que pour sceller l'union de tribus proches de l'oasis de Wargla, un saint procède de la même manière : " Au cours d'un grand *miâd* Sidi Bou Hafs agit avec solennité : avant le repas qui clôtura la discussion, il se fit apporter de l'eau et du lait, mêla les deux liquides en disant aux adversaires : séparez donc maintenant l'eau d'avec le lait ! -c'est impossible- Eh bien ! Mekhadma et Châ'amba doivent désormais être unis comme cette eau et ce lait." (1983 : 213-214). Plus près du Gourara, Watin rapporte cette tradition orale qui met en relation la communauté d'un ksar du Twat avec un *wali* : " A son arrivée à Bou-Ali, les descendants de Barmek qui habitaient ce ksar et qui étaient considérés comme des païens, eurent peur et firent mine de s'enfuir, mais Ahmed Er Reggadi pour les rassurer leur fit apporter du petit lait et de l'eau. Il mélangea le lait à l'eau et distribua cette boisson entre les enfants du Barmek et les siens en disant : " Buvez et vivez en frères." (1905 : 244).

Il s'agit donc toujours d'un pacte, effectué sous les auspices d'un saint personnage, et visant soit à ramener la paix entre deux tribus ennemies comme cela est le cas à Wargla soit à promouvoir l'alliance entre les descendants du saint et la communauté, fut-elle "païenne", comme cela est le cas à Bu-Ali.

Cette alliance entre les *shurafa* et les At Ba-Yub, zénètes du ksar de Charwin ne se réalisera cependant pas du vivant de Sidi Ba-Dahman.

Récit n° 8. Les descendants de Sidi Ba-Dahman à Charwin

" L'un des petits-fils de Sidi Ba-Dahman, Mulay abd al-Âziz ben Muhammad est venu s'installer à Charwin. Il eut sept fils. Cinq sont morts sans postérité et deux ont laissé des descendants, il s'agit de Mulay Driss et de Mulay Musa. Mulay abd al-Âziz vivait à agham n At Wiâlan. Lorsqu'il mourut, Mulay Driss y demeura avec son frère Mulay Musa. Puis, Mulay Driss acheta le ksar que nous appelons agham n At Musa et aussi agham n Kehfal qui ne servait que de grenier. Plus tard cet agham fut habité par les Haratin. Mulay Musa était toujours à agham n At Wiâlan. Un jour Mulay Driss l'invita à venir habiter auprès de lui."

Ainsi, ce n'est que trois ou quatre générations plus tard que l'un des descendants du *sharif*, nommé Mulay abd Al-Âziz ben Mulay abd al-Rahman ben Mulay Muhammad ben Sidi Ba-Dahman, s'installera au ksar. Sur le départ du *bour*, aucune indication n'est donnée par les *shurafa* de Charwin. Nous avons cependant recueilli, auprès des At Ba-Yub, une tradition selon laquelle, à une époque particulièrement trouble, les *shurafa*

auraient été razziés ; à la suite de quoi, les At Ba-Yub les auraient invités à s'installer au ksar de Charwin. Mulay abd Al-Âziz aura deux fils qui constitueront deux lignages, les At Driss et les At Musa, ces derniers paraissant les plus importants. Ceci nous amène à corriger une petite erreur que l'on retrouve dans l'ouvrage de Bisson sur le Gourara qui écrit à propos des At Musa de Charwin : " Il ne s'agit pas d'authentiques Chérifs, mais de Merabtines ayant usurpé ce titre. Sidi Moussa est un marabout du Gourara et à Timimoun les Ouled Moussa se disent merabtines." (1957 : 160).

L'authenticité des prétentions de ces lignages à une origine sharifienne est difficilement vérifiable, par contre nous pouvons affirmer que les At Musa de Charwin se disent descendants de Sidi Ba-Dahman et n'établissent aucun lien avec Sidi Musa, le *wali* de Tasfawt. De même, à Tasfawt, ksar de Sidi Musa u-Lmesâud, les descendants de ce *wali* n'indiquent pas Charwin comme lieu de fixation de descendants de Sidi Musa. Au pacte conclu entre le *sharif* et les At Ba-Yub succède l'invitation faite par ce dernier à Mulay abd Al-Âziz victime d'un rezzou, à venir les rejoindre. Mulay abd Al-Âziz s'installe dans agham n At Wiâlan, lignage qui s'est éteint faute de descendants, selon la tradition orale.

Au moment où les descendants de Sidi Ba-Dahman s'installent à Charwin, le travail des agents religieux commence à faire ses preuves. Le flux bénéfique (*baraka*) lié à la présence des *shurafa* et des *wali* est recherché. Cette série de récits marqués par les aspects imaginaires et légendaires nous a permis aussi d'avoir accès à des données relativement objectives comme les toponymes (qui restent à étudier), les noms de tribus ainsi que des précisions sur l'antériorité des uns par rapport aux autres.

3- DEUX LIGNAGES DE *MRABTIN* CONCURRENTS

Si les *shurafa* se disent descendants du Prophète, les *mrabtin* établissent un lien généalogique avec un *wali*. Le *wali* est un individu qui après une vie vouée à l'observance des préceptes de l'islam, parfois de longues études auprès d'un maître et une action exemplaire auprès des communautés incluant la réalisation de miracles, est reconnu comme saint. Dans certaines régions, ses descendants n'héritent pas de cette sainteté et chaque individu doit faire ses preuves, ce qui est assez rare. Par contre, dans le Twat-Gourara, le *wali* transmet une part de sa baraka à ses descendants qui se constituent alors en lignage autonome auprès du mausolée de l'ancêtre et/ou de sa *zawiya*. Comme nous l'avons vu, des *shurafa* deviennent *wali* ce qui renforce le statut de descendants du Prophète qui leur permet déjà de se poser en détenteurs d'une parcelle de la baraka de leur ancêtre. Nous verrons, plus loin, la différence établie par l'un de nos informateurs entre les *wali* dits "*mselslin*" (c'est-à-dire, intégrés dans une généalogie comprenant

d'autres *wali*) et les *wali* isolés. Dans le premier type, il y a plusieurs saints dans le même lignage et cette sainteté se transmet à l'intérieur du groupe lignager. Dans l'autre cas, un individu réussit par ses actes et la pureté de sa foi à acquérir ce statut de *wali*. Il transmet sa baraka aux descendants qui se contentent d'en bénéficier. Il y a donc parmi ces lignages religieux une distinction à établir au niveau des descendants d'un *wali* confirmé, entre ceux qui se contentent du statut de bénéficiaires de la baraka de l'ancêtre et ceux qui, par leurs oeuvres, deviennent eux-mêmes producteurs de cette baraka en parvenant au statut de *wali*. *Shurafa* et *mrabtin* sont des termes qui désignent des groupes sociaux dotés de statuts définis. La notion de *wali* renvoie, elle, à un statut individuel. L'origine sharifienne peut être connue ou dissimulée à un certain moment du passé par un ancêtre qui, fuyant son lieu d'origine à la suite d'une persécution, tait ce statut et ne s'identifie pas en tant que *sharif* devant la communauté auprès de laquelle il s'installe. Et lorsque l'un de ses descendants émerge comme *wali*, on assiste souvent à une réactivation de la prétention au statut de *sharif*.

L'apparition des principaux lignages de *mrabtin* du Gourara peut être résumée ainsi. A la fin du XIVe siècle, les traditions orales signalent l'arrivée de deux personnages religieux. Le Siyyîd al-Masâud accompagné de ses tributaires s'installe à Lazura, entre At Sâïd et Hadj Guelman. Il est donné comme originaire de Baghdad, descendant de Sidi abd al-Qadir al-Jilani et en voyage vers le Soudan. Le second est Sidi Othman, qui s'installe auprès de Haratin, sur le lieu qui s'appellera plus tard, Timimoun. A aucun moment ces deux personnages ne sont mis en relation. Le rôle de Siyyîd al-Masâud est passé sous silence par la tradition orale qui ne se réfère à lui que pour préciser qu'il s'agit du père de Sidi Musa. On attribue par contre la foggara Amghayer, la plus importante de Timimoun, à l'action miraculeuse de Sidi Othman. Celui-ci n'est pas, selon les récits, le fondateur de Timimoun. Il s'installe, dit-on, auprès des Haratin habitants Zarga, l'un des quartiers de la future cité. Toujours à la fin du XIVe siècle, Sidi Mhammad al-Marfuâ est signalé dans le Tinerkouk. Ce *wali* est donné comme originaire d'Arbawat situé dans les Monts des Ksour (Atlas saharien) et vivant au milieu des tribus nomades qui parcourent le Meguiden et le Tinerkouk. De là, il se rend au sud du Gourara, dans le Deldul en compagnie des Awlad Muhammad. Ces derniers, originaires du Tafilalt, nomadisent un certain temps dans le Meguiden puis, en raison des conflits avec d'autres groupes, préfèrent se fixer dans le Deldul. Sidi Mhammad al-Marfuâ est donc marqué par sa relation avec les nomades ; il ne s'installe pas au milieu d'une communauté ksourienne. Il faut, peut être, voir en lui un nomade envoyé dans le Gourara par ce Sidi Mâammar ben Âliya (ancêtre de Sidi Cheikh) qui combat, un moment, les berbérophones habitant les ksour de l'Atlas saharien. Ceci nous renvoie aussi bien aux déplacements de groupes

nomades arabes entre l'Atlas saharien et le Gourara qu'aux difficultés rencontrées par Sidi Mhammad al-Marfuâ auprès des nomades du Tinerkouk. Son départ vers le Deldul avec les Awlad Muhammad montre qu'il n'a pas réussi son action dans le Tinerkouk. Or, c'est lui qui invite un personnage nouvellement arrivé au Gourara à s'installer à Tinkram. Il s'agit de Sidi Âmmar, originaire du Tadla, qui constitue le premier personnage religieux venu de l'ouest, d'où son surnom "Leghrib". A.G.P. Martin relie ce personnage aux *mrabtin* qui fondent dans le Tadla (au XVIe siècle), la confrérie dite "Sharqawiyya" (l'orientale), dans la cité de Boujad. Sidi Âmmar Leghrib fonde sa *zawiya* à Tinkram et "capte" la tribu des At Bu-Ziza qui deviennent ses *khuddam* ou serviteurs puis les gestionnaires de ses biens et de sa *zawiya*. Ces At Bu-Ziza ainsi que d'autres tribus gravitant autour de Charwin étaient vraisemblablement des Zénètes anciennement judaïsés. Sidi Âmmar Leghrib a donc certainement mené une activité religieuse en convertissant ces groupes à l'islam et en les intégrant dans ses projets. La *zawiya* de Sidi Âmmar Leghrib étend son influence vers le nord (Ajdir) mais surtout vers le sud (Zwa). Le conflit qui surgit entre lui et Sidi Musa est peut-être à relier au fait qu'en s'installant à Tasfawt, Sidi Musa risquait de couper cette extension de l'autorité de Sidi Âmmar Leghrib vers le nord-ouest du Gourara. L'extension de cette autorité de Sidi Âmmar vers le nord est aussi à relier au fait que les At Bu-Ziza occupaient l'espace d'El Kart et At Âïssa, puisque l'influence du *wali* s'étend aux ksour occupés par ses serviteurs. De fait, c'est vers le sud qu'il envoie ses fils. Ceux-ci s'installent sur l'espace du Zwa en achetant des terres auprès des nomades Awlad Muhammad qui se voient donc refoulés plus au sud, entre le Deldul et Metarfa. L'occupation de cet espace par les enfants de Sidi Âmmar de Tinkram a peut-être été rendue possible par le fait que Sidi Mhammad al-Marfuâ (Sidi Ba-Sebbah) est sans descendance. Par la suite, cet espace du Zwa sera peuplé par des groupes venus de différents ksour du Gourara.

L'établissement de groupes venus de ksour différents, sur l'espace du Zwa, montre combien l'arrivée des *wali* permet une sorte de colonisation agraire qui s'accompagne d'une extension de l'exploitation des terres du Gourara. Les ksouriens attendent en fait des *wali*, leur installation sur des espaces nouveaux et l'accession sinon à la propriété, du moins, à la jouissance de ces terres et de leurs ressources en eau. Le *wali* ou ses descendants garantissent la protection des ksouriens contre la violence des nomades et organisent la nouvelle communauté en s'appuyant sur leur autorité. En d'autres termes, ils fournissent à cette nouvelle communauté, formée à partir de groupes venus d'horizons différents, une cohésion qui remplace celle fondée sur les liens de sang. Cette nouvelle cohésion est directement liée à l'acceptation par tous, de l'autorité des *wali* et de leurs descendants. Cette interprétation se vérifie avec l'action de Sidi Musa qui

fonde Timimoun, en rassemblant les tribus éparpillées et en substituant aux liens de sang, par lesquels chaque tribu se concevait comme une communauté autonome, des liens nouveaux unissant les membres d'une même cité. La cohésion se dégage de la soumission des différents groupes à l'autorité de Sidi Musa et aussi de leur disponibilité à accepter son projet. Sidi Musa devient ainsi le shaykh de Timimoun. En se fixant à Tasfawt, Sidi Musa semble déplacer son action vers l'ouest du Gourara. Et de fait, son descendant Sidi Ahmad u-Lhadj appuiera, par son action, une colonisation de l'espace situé aux environs de Talmin. Cet espace qui était utilisé comme terrain de pâturage pour les chameaux et comme lieu de refuge pour des groupes anciennement judaïsés ou en voie d'islamisation, sera entièrement occupé par les ksouriens.

A- Du Tadla au Gourara : Sidi Ammar Leghrib

L'oasis de Tinkram, située près de Charwin dans une dépression correspondant à l'extrémité sud de la hamada, est entièrement dominée par le *wali* Sidi Âmmar Leghrib. Nous allons passer en revue trois types de données : (a) les récits hagiographiques que nous avons recueillis auprès du *moqaddem* de la *zawiya* à Tinkram ; (b) le manuscrit d'al-Halali cité par A.G.P. Martin et enfin, (c) des extraits du testament (*awsiya)* de shaykh ben Âmmar, fils de Sidi Âmmar Leghrib, que nous a lu l'un de ses descendants au ksar d'El Barka. Les descendants de Sidi Âmmar Leghrib se trouvent à Igosten, El Barka et Tukki, ces trois ksour formant le Zwa.

Les récits sur Sidi Âmmar Leghrib

Récit n° 9. Origine et antériorité de Sidi Âmmar

> " L'ancêtre s'appelle Sidi Âmmar, comme il vient de l'ouest, les gens l'appellent "Leghrib". Il est originaire du pays de Tadla au Maroc. Ses enfants sont à Igosten, El Barka et Tukki (Zwa). Sidi Âmmar Leghrib est enterré dans la *gubba*, sur cette colline qui domine le ksar. Il y a un livre à la *zawiya* de Sidi Ahmad u-Musa à Kerzaz qui dit que Sidi Âmmar Leghrib est le premier *wali* dans cette région. Le second est Sidi al-Hadj Saâud qui est enterré à Beni Islem, le troisième est Sidi Musa, puis viennent Sidi Âbbad et Sidi al-Hadj Lahsen d'Agentur."

Ce premier récit nous fournit trois éléments : une origine (le pays de Tadla), les ramifications du lignage constitué par le *wali* dont les enfants occupent un espace situé au sud-est de Tinkram et enfin, une antériorité sur les autres *wali* cités. Cette antériorité s'appuie sur une source écrite conservée, de plus, dans une *zawiya* extérieure au Gourara (à Kerzaz). Enfin, il faut remarquer que les cinq *wali* se trouvent tous dans des ksour

(encore habités ou désertés) situés à l'ouest de la sebkha de Timimoun. L'origine exogène, l'antériorité par rapport aux autres *wali* et l'important espace occupé par Sidi Âmmar Leghrib sont les trois éléments qui légitiment une suprématie. Comme nous le verrons plus loin, Sidi Âmmar Leghrib est rattaché à la première catégorie de *wali* dits *mselslin* (inclus dans une chaîne) par opposition aux *wali* individuels et isolés. Il vient d'un lieu (le Tadla) réputé pour le nombre de saints qui y sont apparus et pour la *zawiya* de Boujad. Il est lui-même fondateur d'une *zawiya* (celle de Tinkram) et ses enfants sont aussi créateurs de *zawiya*. On dit à El Barka que toute la terre des Zwa depuis le nord de Tukki jusqu'à Igosten est une immense *zawiya*. Un discours fortement orienté donc vers l'auto-légitimation.

Voyons de plus près la relation de Sidi Âmmar Leghrib avec les communautés installées avant lui à Tinkram.

Récit n° 10. Avant Sidi Âmmar Leghrib

" On ignore qui étaient les gens qui habitaient ici avant l'arrivée de Sidi Âmmar Leghrib. Mais on sait qu'il y avait deux ou trois ksour appelés "Izdiâen". On dit que les gens qui les habitaient sont partis à Tebbu. On raconte que les ksour des Izdiâen appartenaient à l'ancêtre des At Bu-Ziza puis Sidi Âmmar les a donné aux gens de Tebbu. Et il y avait trois ou quatre ksour appelés bu-Farès à côté de Bekku. Ces gens étaient violents entre eux. L'un détruisait l'autre. A cette époque c'était Yahmed et Sofyan et les ksour se faisaient la guerre. Plus près d'ici il y avait agham Ba-Bekku. Sidi Âmmar y a habité mais nous ne nous souvenons pas des gens qui y étaient avant lui. Il y avait aussi Beni Islem qui était peuplé de *jnun*. C'est Mulay Tayeb (de Wazzan) qui a envoyé son esclave Sidi al-Hadj Saâud pour les chasser. Ce *wali* est d'ailleurs enterré dans les ruines de Beni Islem. Et depuis, chaque année les gens affiliés à la Taybiyya de chaque ksar y vont en pèlerinage."

Un passé singulièrement embrouillé dont on ne retient ou dont on ne livre que des bribes. Avant Sidi Âmmar Leghrib donc c'était, selon le récit, le chaos et les gens se battaient souvent entre eux. C'était le temps de Yahmed et Sofyan. Le seul énoncé du nom de ces deux *soff* suffit pour évoquer le règne de l'anarchie et de la violence, signes évidents de *jahiliya*. Remarquons que l'insistance, dans ces récits, sur la violence et l'anarchie générées par la rivalité des soff, montre à quel point les agents religieux, dans leur volonté d'instaurer un nouveau mode de relations entre les communautés, essayaient de dévaloriser l'ancien système des soff. Bien sûr, cet ancien système avait sa cohérence, et malgré les tentatives répétées des agents religieux d'en finir avec les soff, le système conservera sa vitalité, allant même jusqu'à tenter d'intégrer les *wali* comme chefs de ligues.

Le lieu appelé Beni Islem, qui se trouve près de Tinkram, ne semble pas avoir été habité. Les ruines que l'on peut encore observer suggèrent plutôt

l'idée qu'il s'agissait d'un lieu de culte préislamique. L'intervention de Mulay Tayeb de Wazzan, avec l'envoi de son esclave (qui deviendra un saint) pour chasser les génies, paraît surtout liée à l'action en faveur du renforcement du prestige de cette confrèrie.

Après un séjour sur le terrain datant du début des années 70, P. L. Cambuzat écrit à propos de ce ksar : " Tinkram... que l'on nous avait signalé à Timimoun comme un village à population jadis judaïsée. En arrivant sur les lieux, nous avons demandé à un vieillard s'il avait entendu parler de ce fait. Il nous a regardé avec stupeur. Puis, comme nous insistions, il s'est écrié : " depuis qu'est venu celui-là (en désignant le marabout, venu du Tafilalt et enterré sur la butte qui domine le village à l'est), il n'y a plus de Juifs." (1973 : 249). Cette ancienne présence des Juifs à Tinkram, ou dans les forteresses environnantes, constitue une probable explication à la confusion qui caractérise le récit sur le passé de Tinkram. Reste à établir les liens entre les gens de la tribu des Izdiâen et même des At Bu-Ziza et la judaïté des anciens occupants de Tinkram et/ou des ksour environnants. Ce lien sera probablement impossible à établir, vu la tension qui pèse sur ce genre de relations. Les At Bu-Ziza sont peut-être des Mhajriya qui se sont mis au service de Sidi Âmmar Leghrib, quant aux Izdiâen chassés vers Tebbu, ils ont disparu en tant que tels, tout comme les Imaghyaz de Charwin.

Récit n° 11. Relations avec les At Bu-Ziza

> " Il y a deux personnes de la tribu des At Bu-Ziza qui sont enterrés ici, près de Sidi Ammar Laghrib. Al-Hadj Muhammad bu-Zizawi est enterré près de la mosquée et al-Hadj abd al-Rahman bu-Zizawi, à côté du mausolée du wali. Les At Bu-Ziza habitaient Tinkram avant l'arrivée du wali, ils sont venus de Kart, près d'At Âïssa. Les At Bu-Ziza étaient peu nombreux dans ce ksar, mais ils fournissaient l'imam de la mosquée, celui qui lit le *tanbih* et le muezzin. Dans les ksour voisins de Haïha et de Yakku, il y avait une tribu d'ignorants (*juhala*) et de tyrans (*tughyan*) appelés Awlad daoud. "

Ce récit reprend le thème habituel de l'opposition entre soff auquel on a rajouté celui du rapport différent entretenu par chaque tribu vis-à-vis de l'islam. Les At Bu-Ziza sont donnés comme croyants, ils disposent au sein de leur groupe de personnel religieux (imam et muezzin) ; les At Daoud, par contre, sont identifiés comme des ignorants qui n'ont aucune connaissance des choses de l'islam et aussi comme des oppresseurs. Ces deux aspects sont liés puisque c'est leur ignorance de l'islam qui les condamne à n'utiliser leur force que dans le sens d'une violence illégitime et condamnable. La présentation des At Bu-Ziza comme croyants et pratiquants, disposant de lettrés en mesure de propager le message de l'islam, vise à établir leurs qualités avant même l'arrivée du saint, Sidi Ammar Leghrib. Celui-ci n'a donc pas trouvé uniquement des tribus d'ignorants qui se livraient à une violence sauvage, mais aussi des gens déjà islamisés et eux-mêmes victimes de tyrans païens. Le récit établit d'ailleurs une continuité puisque deux des

membres de cette tribu des At Bu-Ziza sont enterrés près du saint. Et pour accentuer cette excellence des At Bu-Ziza, on va jusqu'à suggérer qu'ils soient, en réalité, originaires de la ville de Médine et issus de la tribu des Ansar. Il y a ici reprise du modèle mohammadien : de même que le Prophète a été accueilli dans son exil par les Ansar de Médine, Sidi Ammar Leghrib dans sa marche vers l'est est accueilli par les descendants de ces Ansar établis à Tinkram et vivant une situation d'injustice du fait de leur oppression par les At Daoud caractérisés comme tyrans païens. L'alliance du saint avec la tribu des At Bu-Ziza est donc naturelle, plus, elle permet au saint de rétablir l'équilibre en faveur de l'islam. Sur l'état des relations entre Sidi Âmmar Leghrib et les communautés autochtones nous ne disposons malheureusement pas de données supplémentaires. On soulignera cependant que cette installation du wali ne semble pas avoir donné lieu à une résistance du type que nous avons relevé à Tawriht et Imaghyaz, vis-à-vis de Sidi Ba-Dahman. Mais, nonobstant cette question de la violence, on peut relever une certaine similarité entre les deux situations puisque à Charwin comme à Tinkram deux tribus existent avant l'arrivée du wali, les Imaghyaz et les At Ba-Yub d'un côté et, les Izdiâen et At Bu-Ziza de l'autre. Les premiers nommés disparaissent, alors que les seconds (At Ba-Yub et At Bu-Ziza) se font les alliés du wali et de ses descendants. En retour, les traditions orales présentent ces tribus comme islamisées et faisant preuve d'un zèle religieux évident, ainsi la tradition orale insiste sur le fait que Ba-Yub construit la mosquée où il repose, à Charwin ; et les At Bu-Ziza recrutent dans leurs propres rangs les agents religieux nécessaires au fonctionnement du culte (imam et muezzin). Les données constituant le passé de Tinkam sont donc embrouillées et la tradition orale est peu prolixe concernant l'arrivée du saint. On sait seulement qu'il vient de Tadla (et non du Tafilalt comme l'écrivait P. L. Cambuzat).

Comme si le moment de l'installation était rapidement résolu par l'alliance naturelle entre le saint et les membres de la tribu des At Bu-Ziza, avec pour résultat évident la victoire sur l'autre camp / soff représenté par les tyrans ignorants, la tradition orale s'oriente sans transition vers le moment suivant qui met le wali de Tinkram en relation avec un concurrent en matière de sainteté et d'influence sur les communautés ksouriennes, Sidi Musa de Tasfawt.

Récit n° 12. Les fils de Sidi Âmmar Leghrib à la zawiya de Sidi Musa

" Les deux fils de Sidi Âmmar Leghrib étaient élèves de Sidi Musa, dans sa *zawiya* de Tasfawt. Le shaykh Sidi Musa avait une outre qu'il suspendait à l'étoile *turiya* dans le ciel pour que l'eau garde sa fraîcheur. Le fils de Sidi Âmmar Leghrib buvait souvent l'eau de cette outre. Sidi Musa se demanda : " Mais lequel de ces élèves arrive jusqu'à cet endroit ? Il faut que je découvre

celui qui est capable d'aller si haut." Un jour, il garda les clefs sur lui pendant qu'il enseignait et au moment de la pose, pendant laquelle il devait distribuer à chaque élève une poignée de dattes, il leur dit : " J'ai égaré les clefs du magasin, suivez mes traces et retrouvez-les." Tous se levèrent mais le fils de Sidi Âmmar Leghrib dit à son frère : "Reste assis, il a les clefs." Sidi Musa comprit que c'était lui (celui qui est à Igosten maintenant) qui parvenait jusqu'à l'étoile pour boire son eau. Une autre fois, Sidi Musa s'est mis en travers de la porte et plaçant sa jambe sur le mur il dit aux élèves : " Maintenant, vous allez tous passer sous mon pied." Les élèves s'exécutèrent mais le fils de Sidi Âmmar Leghrib prit son frère et dit à Sidi Musa : "Nous ne passerons pas sous ton pied !" Il les enferma alors dans une pièce mais ils s'échappèrent en passant au travers du mur. Sidi Musa se dit alors : " Qu'ai-je encore à apprendre à ces deux ? " Et il les renvoya chez leur père à Tinkram."

Nous retrouvons le geste symbolique qui consiste à faire passer les gens sous son pied, acte de soumission auquel se refusent les fils de Sidi Âmmar Leghrib. Question de préséance et de niveau : Sidi Âmmar Leghrib n'est pas n'importe qui et ses enfants ne sauraient être soumis à l'autorité d'un autre *wali*. Ce récit mêle des éléments puisés dans le merveilleux comme l'outre suspendue à l'étoile, le fils du *wali* qui boit de cette eau signifie qu'il est déjà doté de pouvoirs aussi étendus que ceux du maître..., mais aussi des notations très réalistes comme ce moment de récréation pendant lequel le maître (Sidi Musa) distribue à ses élèves une poignée de dattes que l'on va chercher dans un magasin (*khzin*) fermé à clefs. Ce récit a pour but de marquer un premier jalon dans les difficiles relations entre les deux *wali* ainsi que nous le verrons plus loin. Dans un autre récit, Sidi Âmmar Leghrib envoie ses enfants étudier dans la prestigieuse ville de Fès. Là aussi leur maître apprend qu'il a affaire à deux élèves hors du commun. Il les envoie alors chez le sultan qui comprend, après quelques péripéties qui font l'objet de légendes, qu'il est préférable pour lui que les fils de Sidi Âmmar Leghrib repartent au Gourara ; on reconnaît ici le thème des saints dont les pouvoirs concurrencent les autorités et qui peuvent mettre en péril leur autorité sur les populations. Les deux fils sont donc de retour à Tinkram. Et, curieusement, un récit recueilli à Charwin met en relation l'un d'eux avec les Imaghyaz et les At Ba-Yub.

Récit n° 13. Sidi Âmmar Leghrib, les Imaghyaz et les At Ba-Yub

" Tout le monde raconte que c'est Sidi Ba-Dahman qui a causé la perte des Imaghyaz, mais il y a une histoire différente. Sidi Âmmar Leghrib avait un fils (Sidi Mhammad) qui étudiait à Fès. Un jour, celui-ci annonça à son père sa prochaine arrivée au pays. Sidi Âmmar Leghrib se rendit auprès des Imaghyaz et leur demanda de préparer un accueil chaleureux à son fils qui venait de terminer ses études. Les Imaghyaz lui répondirent qu'ils n'avaient rien à voir avec cela, qu'il s'agissait de son fils et qu'il n'avait qu'à l'accueillir lui-même. On dit que Sidi Âmmar Leghrib a alors maudit les gens d'Imaghyaz. Puis il est venu chez les At Ba-Yub et leur a renouvelé sa

demande. Il reçut de leur part une réponse positive. Effectivement, lorsque Sidi Mhammad est arrivé, les gens d'agham Mansur l'accueillirent avec joie et allégresse. Seulement, Sidi Mhammad était un peu "*darwich*" et lorsque les gens du ksar le virent, ils rirent quelque peu de le voir ainsi. Sidi Âmmar Leghrib, par la suite, remercia les gens d'agham Mansur pour cet accueil qui faisait honneur à son fils. Il ajouta qu'en raison du fait qu'ils avaient ri en voyant l'état de Sidi Mhammad, les gens de Charwin auront toujours le sourire en enterrant leurs morts. Et de fait, cela se passe ainsi jusqu'à présent."

Cette relation négative entre Sidi Âmmar Leghrib et les Imaghyaz est passée sous silence à Tinkram. Serait-ce parce que la disparition/expulsion de ces derniers a été monopolisée par les descendants de Sidi Ba-Dahman. Si cela était, il y aurait entre les descendants du *wali* venu du Tadla et ceux du *sharif* des relations conflictuelles. Ceci est évité par le fait que les enfants de Sidi Âmmar Leghrib iront s'installer au sud-est de Tinkram, à environ cinquante kilomètres à vol d'oiseau, dans le Zwa. Mais revenons à la relation avec Sidi Musa. Celui-ci, ayant compris qu'il n'avait plus rien à apprendre aux enfants de Sidi Âmmar Leghrib, les renvoie chez leur père ou plutôt, comme le montre le récit suivant, il les raccompagne à Tinkram.

Récit n° 14. Sidi Musa ramène les deux élèves à Tinkram

" Lorsqu'il comprit à qui il avait affaire, Sidi Musa décida de ramener les deux élèves à Tinkram. Il vint en compagnie de Sidi al-Hadj Saâud, Sidi Âbbad et Sidi al-Hadj Lahsen. Pendant qu'ils étaient en route, l'esclave de Sidi Âmmar Leghrib était en train de féconder les palmiers. Sidi Âmmar Leghrib, qui savait que le groupe de *wali* allait arriver avec ses deux fils, tendit un panier à l'esclave et lui dit : "Va cueillir des dattes fraîches pour les invités qui vont bientôt arriver." L'esclave se rendit aux jardins et il constata avec stupéfaction que les dattes mûrissaient alors même qu'il venait, quelques jours auparavant, de féconder les palmiers. Les invités arrivèrent et s'installèrent. Sidi Âmmar Leghrib fit ramener le panier de dattes. Et pendant que tout le monde mangeait, à chaque datte qu'il prenait Sidi Musa disait à Sidi Âmmar Leghrib : " Cette datte est mûre pour toi, Ô Âmmar." Et Sidi Âmmar Leghrib lui répondait : " Et celle-ci a mûri pour toi, Ô ! Musa." Lorsqu'ils eurent fini de manger, Sidi Âmmar Leghrib dit à ses convives : " Les choses sont mûres pour nous tous."

Ce récit est entièrement à l'avantage de Sidi Âmmar Leghrib : Sidi Musa lui ramène ses enfants exceptionnels en se faisant accompagner par d'autres *wali* prestigieux du Gourara, ou plutôt de cette partie située à l'ouest de la Sebkha de Timimoun. De plus, Sidi Âmmar Leghrib montre son pouvoir (*burhan*) en faisant mûrir les dattes au moment de la fécondation. Le *wali* de Tinkram régale ses invités de dattes hors-saison. Nous retrouvons ici, le thème du *wali* qui multiplie la nourriture. J. Berque écrivait : "L'un des exercices les plus populaires de la baraka ou "charisme" n'est-il pas justement d'accroître ou de remplacer des nourritures ?" (1978 : 80). Ceci est à mettre en relation avec le statut de ses enfants qui font preuve eux aussi de *burhan* tout en étant

encore élèves. Dans ce récit, Sidi Âmmar Leghrib est non seulement présenté comme étant le premier *wali* dans la région, mais aussi comme le plus important et surtout celui qui, de son vivant, voit ses enfants faire preuve de la même *baraka* que lui. Comblé, il se fait généreux en annonçant à Sidi Musa "les choses sont mûres pour nous tous". Le moment où les *wali* se faisaient rejeter en subissant même la violence des communautés est dépassé et celui qui consacre leur prééminence est arrivé. La précocité des enfants de Sidi Âmmar Leghrib est une source de joie pour le père mais aussi d'embarras. Comme dit le dicton populaire au Gourara : "deux lions ne peuvent vivre ensemble au même endroit." Les enfants doivent donc aller ailleurs, reproduire l'action de leur père et devenir, eux-mêmes, fondateurs de *zawiya*.

Récit n° 15. Sidi Âmmar Leghrib chasse son fils

> " Sidi Mhammad était à Tinkram avec son père et il lui montra son *borhan*. Un jour, Sidi Âmmar Leghrib enleva une courge du jardin, il l'éplucha et la déposa dans la marmite. Au moment où ils s'apprêtaient à souper, on fit ramener la marmite. La courge était avec ses épluchures et encore verte. Sidi Âmmar Leghrib dit à son fils : " Qu'est-ce que cela, Ô ! Mhammad ?" Il avait compris. Il sortit avec son fils, prit une pierre qu'il jeta en l'air et lui dit : " Pars, et à l'endroit où cette pierre tombera, c'est là que tu t'installeras." C'est ainsi que Sidi Mhammad quitta Tinkram pour Igosten."

Voici donc le dernier moment de la geste de Sidi Âmmar Leghrib. Installé à Tinkram qu'il s'est approprié et où il a fondé sa *zawiya*. Reconnu par les autres *wali*, il constate que son fils aîné est sur ses traces. Le lignage s'agrandit, la baraka se transmet, il faut maintenant étendre l'espace du lignage en envoyant son fils conquérir Igosten et les ksour environnants. Tous ces récits sont centrés sur une approche merveilleuse de la geste du saint, à partir de quelques données fournies par le chroniqueur al-Halali (cité par A.G.P. Martin), passons maintenant à une autre version des faits.

La version d'al-Halali

Selon al-Halali, cité par A.G.P. Martin : "...une grande caravane des Oulad-Sidi-Bou-Abid-Chergui vint visiter, à Deldoul, Sidi El Hadj Abou-Mhammed qui les engagea à rester dans le pays et fit bâtir par leur chef, Sidi Amor, une zaouïa au lieu dit Takroumt, dans l'erg... Plusieurs années plus tard, le cheïkh Ibn-Amor envoya, sur la demande des Oulad-Mohammed, son fils qui bâtit un ksar à Igosten, puis un autre à El-Barka puis un autre à Toukki." (1908 : 84). En rectifiant une erreur de transcription, peut-être due à al-Halali lui-même : Takroumt = Tinkram, on voit qu'il s'agit bien de Sidi Âmmar Leghrib. Ce texte d'al-Halali nous oriente vers quatre pistes. D'abord cette tribu des Awlad Sidi bu-Âbid Chergui à laquelle est sensé appartenir Sidi Âmmar Leghrib (Sidi Amor), ensuite, le saint de Deldul Sidi

al Hadj abu-Mhammad, puis la tribu des Awlad Muhammad et enfin le shaykh ben Âmmar (Ibn Amor).

Commençons par le saint de Deldul, Sidi al-Hadj Abu-Mhammad. A.G.P. Martin cite al-Halali qui écrivait : "... arriva le pieux merabet Abou-Mohammed, du pays de Merrakech, qui s'arrêta à El-Ghandous, accompagné d'une grande caravane de pèlerins se rendant à La Mekke ; puis, au retour de la maison de Dieu, tous ces gens séjournèrent de nouveau à El-Ghandous. A cette époque, les gens de l'Oued-Salah étaient répartis ainsi : les Khenafsa auprès du chott Guebli ; les Oulad-Mohammed au chott Chergui, et les Meharza au chott Foukani. Les Meharza, apprenant l'arrivée à El-Ghandous du saint Abou-Mohammed, allèrent le chercher et l'emmenèrent ; il se bâtit un ksar qu'il nomma Tabelkodha (Tabelkoza) en langue zénète, puis une zaouïa qu'il nomma Tameslouht, du nom du pays de ses pères dans la région de Merrakech." (1908 : 80-81). Les détails fournis par al-Halali nous permettent d'affirmer que celui-ci fait une confusion entre deux personnages qui, il est vrai, sont des homonymes : Sidi al-Hadj Mhammad et Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Celui qui fut le premier à arriver dans cette région et qui séjourna à El Ghandous, lieu situé dans le Meguiden à l'est du Tinerkouk, se nomme bien Sidi al-Hadj Mhammad, mais il est ensuite parti s'installer à Deldul. Notre enquête à In Hammu (dans le Tinerkouk) nous a permis de recueillir le récit suivant.

Récit n° 16. Sidi al-Hadj Mhammad (al-Marfuâ)

" Sidi al-Hadj Mhammad vivait entre les gens d'In Hammu et ceux de Tazliza. Lorsqu'il est mort, les gens l'ont lavé, recouvert d'un linceul puis comme les gens des deux ksour se disputaient pour l'enterrer chez eux, ils ont résolu de le laisser ainsi jusqu'au lendemain en attendant qu'ils avisent. Le lendemain matin, les gens des deux ksour vinrent mais ne trouvèrent point le corps du *wali* défunt. Ils l'appelèrent Sidi al-Hadj al-Marfuâ parce que il s'était envolé dans les airs. Le même matin, les gens du Deldul trouvèrent le corps d'un homme prêt à être enterré. Ce qu'il firent en lui élevant une *gubba*. Ils l'appelèrent Sidi ba-Sebbah (celui du matin). Sidi al-Hadj Muhammad est mort et quarante ans plus tard est arrivé Sidi al-Hadj bu-Mhammad venant d'At Sâïd et qui a construit une *zawiya* à Tabelkoza, du nom de Tamesloht."

Il s'agit donc bien de deux personnages différents. Sidi al-Hadj bu-Mhammad de la tribu des Igguzulen d'At Sâïd est parti s'installer au milieu des Mharza qui se trouvent toujours dans le Tinerkouk. Par contre Sidi al-Hadj Muhammad (al-Marfuâ ou ba-Sebbah selon le lieu où l'on se trouve) est bien à Deldul où il a dû venir avec les Awlad Muhammad. Mais arrêtons-nous un instant sur cette tribu. Al-Halali les situe au chott Chargui. Rappelons que l'oued Salah se trouve entre le Tinerkouk et le ksar El Mabrouk en ruines et situé au nord de la sebkha de Timimoun. Le chott Dahrani est situé entre les ksour de Hadj Guelman et Ighzer, et le chott chargui entre les ksour d'El Kaf et Azeqqur. Enfin le chott Guabli se trouve au sud de la sebkha de Timimoun vers les ksour de Tukki, El Barka et Igosten (Zwa). Les Awlad Muhammad qui nomadisaient dans le Meguiden,

à l'est du Tinerkouk, sont donc par la suite descendus vers le chott Chargui et de là, vers le chott Guabli qui fait face au Deldoul et au Zwa. Al-Halali identifie les Awlad Muhammad à une fraction des Banu Hilal venus du nord-est. Durant notre propre enquête à El Barka (Zwa) on nous a, au contraire, affirmé que les Awlad Muhammad venaient de l'ouest (Tafilalt).

Or, nous retrouvons dans le texte de Watin qui rapporte les traditions recueillies par lui-même, dans le Twat les précisions suivantes : " Du côté de l'Ouest, les événements qui troublèrent le Maghreb de 349 à 460 de l'hégire (960-1067 de notre ère) furent cause que beaucoup de familles quittèrent le pays pour aller chercher dans le Sahara la paix et la tranquillité. Ce furent d'abord les Edrissites fuyant en 349 (960) devant les troupes de Djouhar, général Chîite... Enfin les Zenata, en 460 (1067) remplacés par les Lemtouna et chassés du Tafilalet avec les Beni M'hammed de Sidjelmassa... L'oued Meguiden fut d'abord le lieu où toutes les familles s'arrêtèrent, mais avec le nombre sans cesse augmentant, les pâturages et ressources en eau diminuèrent. Ces tribus venues dans l'espoir de jouir de la paix se livrèrent à des luttes sanglantes et furent obligées de se disperser dans les ksour du Touat. Les Barmek occupèrent le Reggan et le Touat El Henne (...) Et les Beni M'hammed à Deldoul dans le Gourara." (1905 : 213). Voici donc l'itinéraire des Beni Mhammad (ou Beni Muhammad) : partis de Sijilmassa (Tafilalt) vers le Meguiden, ensuite le chott Chargui puis la région du chott Guabli entre le Zwa et le Deldul. C'est certainement eux qui emmènent le *wali* Sidi al-Hadj Mhammad (al-Marfuâ) dont la *gubba* se trouve à Deldul.

Voyons maintenant l'information donnée par al-Halali sur le nom de la tribu de Sidi Âmmar Leghrib : Les Awlad Sidi bu-Âbid Chargui. A aucun moment dans nos enquêtes à Tinkram, El Barka et Tukki, les descendants du *wali* ne nous ont donné ce nom. Mais A.G.P. Martin (1923) va établir un lien entre "... les Merabtines de la descendance de Sidi Mohammed ben Omar le Tadli (Zoua de Deldoul)" (1923 : 320) et "... la zaouïa de Bou-Djâd habitée par les Merabtines Cherkaoua de la descendance d'Omar..." (*Ibid.* : 377). Il précise en note : " On a déjà vu une branche cadette de ces Merabtines du Tadla installée à Deldoul." Rappelons que la *zawiya* Sharqawiyya du Tadla a été fondée par le shaykh Mhammad al-Sharqi (décédé en 1601). Ce shaykh a donc vécu au XVIe siècle. Or, si Sidi Âmmar Leghrib a vraiment été en relation avec le *wali* du Gourara Sidi Musa, ce serait plutôt au XVe siècle puisque celui-ci est mort, selon une tradition recueillie à At Sâïd, la même année que le shaykh al-Maghili, c'est-à-dire en 909 de l'Hégire (1509 de J.-C).

Retenons de toutes ces vérifications que : (a) le *wali* du Deldul Sidi al-Hadj Mhammad, dit "al-Marfuâa" ou encore "Sidi ba-Sebbah", n'est pas Sidi al-Hadj bu-Mhammed de la tribu des Igguzulen d'At Sâïd ; (b) les Awlad Muhammad (ou Mhammed) ne sont pas des Banu Hilal mais une tribu venue du Tafilalt certainement en même temps que les Maghrawa et, (c) Sidi Âmmar Leghrib est certainement apparenté au shaykh Mhammad al-Sharqi qui fonde dans le courant du XVIe siècle une *zawiya* importante dans le Tadla marocain (Boujad), mais à aucun moment la tradition orale du

Gourara ne mentionne que Sidi Âmmar Leghrib soit venu au Gourara comme propagateur de la *zawiya* Sharqawiyya fondée par l'un de ses proches. Reste, pour revenir au texte d'al-Halali, l'invitation faite par Sidi ba-Sebbah du Deldul à Sidi Âmmar Leghrib à venir fonder une *zawiya* à Tinkram, et surtout l'invitation ultérieure des A. Mhammad demandant que des fils du *wali* de Tinkram fassent de même à Deldul. Toutes ces données se heurtent aux informations que nous avons recueillies à Tinkram et El Barka.

Tout d'abord, Sidi Âmmar Leghrib n'est pas le premier *wali* puisque avant lui Sidi al-Hadj Mhammad (dit al-Marfuâ ou encore ba-Sebbah) est passé du Tinerkouk à Deldul. Mais ce dernier n'a laissé ni descendance ni *zawiya* aussi bien au nord qu'au sud du Gourara. Avec l'arrivée de Sidi Âmmar Leghrib, il saisit peut-être une opportunité en l'envoyant à Tinkram certainement parce que ce lieu n'était pas encore tout à fait islamisé, si l'on en croit l'information ramenée par P. L. Cambuzat. Installé depuis longtemps au Gourara, Sidi al-Hadj Mhammad oriente le nouvel arrivé vers un lieu qu'il considère comme critique. Sidi Âmmar Leghrib s'y rend et fait ses preuves : il arrive à s'installer en s'assurant l'alliance de la tribu des At Bu-Ziza qu'il aurait, dans l'hypothèse selon laquelle ces derniers professaient auparavant le judaïsme, au préalable converti à l'islam. Cette approche nous paraît soutenable. Sidi Âmmar Leghrib fait figure ici de personnage orienté par un autre *wali*. On comprend que cet aspect ait été gommé des différents récits hagiographiques consacrés aux relations entre Sidi Âmmar Leghrib et les At Bu-Ziza que nous venons de passer en revue. Mais comment considérer l'autre invitation, faite par les A. Mhammed au fils de Sidi Âmmar Leghrib (shaykh ben Âmmar), d'envoyer un de ses fils à Deldul ?

Selon la tradition orale c'est bien Sidi Mhammed appelé aussi, shaykh ben Âmmar, qui se rend à Igosten où se trouve d'ailleurs son mausolée. En effet, ce n'est pas le shaykh ben Ammar qui envoie son fils à Igosten comme l'écrit al-Halali (A. G. P. Martin, 1908 : 84). Al-Halali aura, ici aussi, laissé passer une petite erreur, à moins qu'il ne s'agisse d'une erreur commise par A. G. P. Martin dans la traduction du texte d'al-Halali. Au sujet de l'invitation qui est faite par les A. Mhammed, les descendants de shaykh ben Âmmar, à El Barka, donnent une toute autre version de leur venue dans pays qu'ils occupent.

La version des descendants de Sidi Âmmar Leghrib installés à Zwa

Le manuscrit qui nous a été lu, par un descendant du shaykh ben Âmmar, commence ainsi :

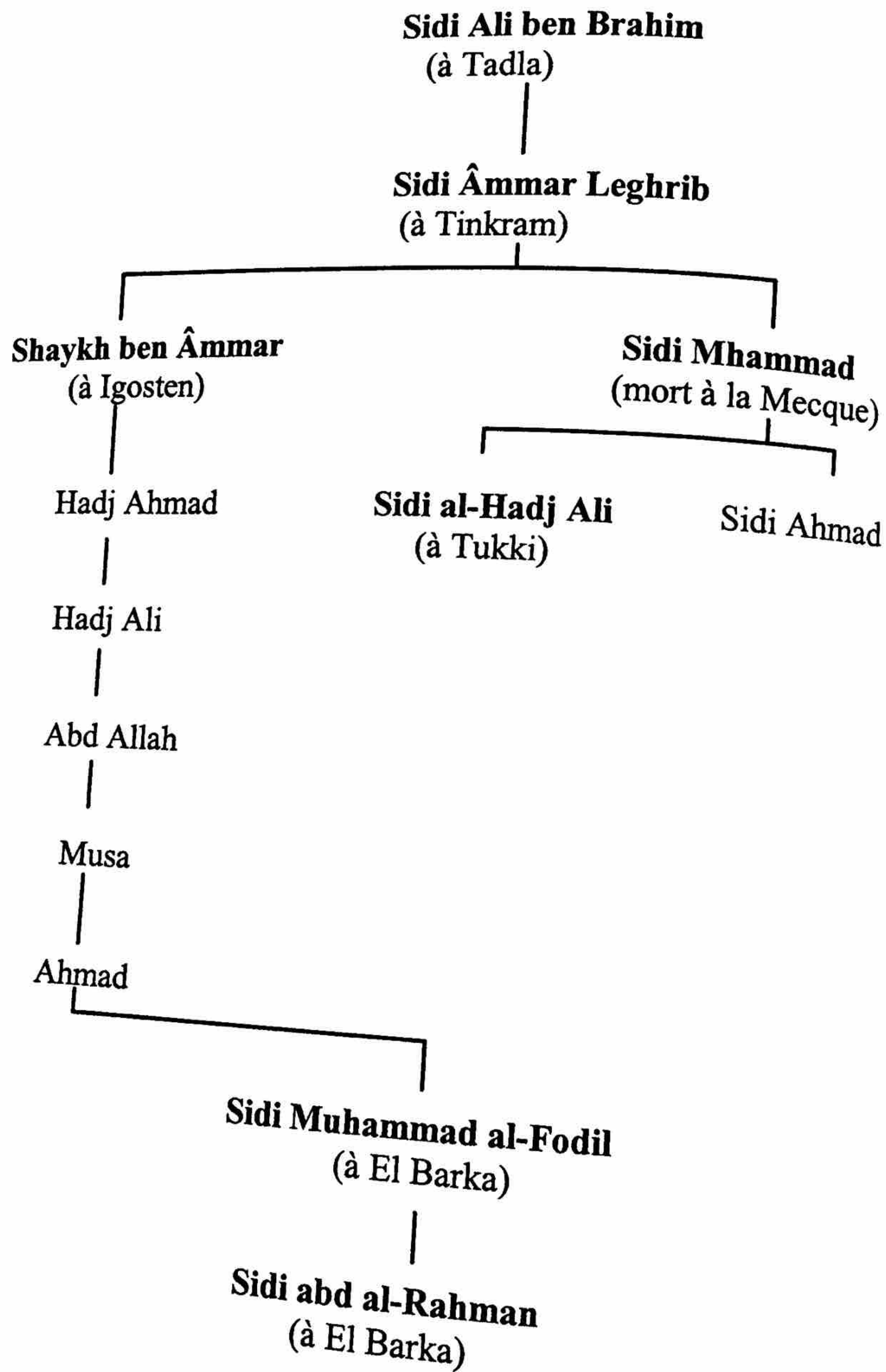
" Ceci est une copie du testament (*wasiya)* du sayid *wali* et pôle (*qutb)* Sidi Mhammad Fathan ben Âmmar ben Ali ben Brahim ben Hsayen al-Omari, originaire du Tadla et de rite malikite. Lors de son arrivée dans les environs du pays d'Azawa, il devint, grâce à Dieu, propriétaire des terres situées entre le lieu-dit "Chanqu" du côté de Tukki l-Rebbi jusqu'au mausolée de Sidi ba-Sebbah. Toutes ces terres, il les a achetées aux nomades (*ârab)* bu-Hafs Awlad Sassi, avec une somme importante versée à trois reprises. Il payait en poudre d'or (*tibr*) et à chaque fois il versait la somme mais les autres revenaient sur leur parole. Il payait de nouveau jusqu'à ce que la confiance fut assurée (...)

Ecrit au milieu du mois de Ramadhan de l'an 961 (Hégire) par Ahmad ibn Ali Muhammad ibn Âmmar al-Charwini."

Ce texte nous fournit quatre éléments : (a) il s'agit bien du fils de Sidi Âmmar Leghrib ; (b) son territoire s'étend de "Chanqu" lieu situé au nord du ksar de Tukki, vers Belghazi, jusqu'au mausolée de Sidi ba-Sebbah qui est donc déjà décédé à l'arrivée de shaykh ben Âmmar ; (c) la terre est achetée au dénommé Bu-Hafs qui est certainement le chef des Awlad Sassi qui sont une fraction des Awlad Muhammad ; (d) la somme est versée à trois reprises, ce qui indique que les nomades n'ont pas le sens de la parole donnée. D'ailleurs, la suite du manuscrit sera pleine d'imprécations contre l'anarchie et l'absence de conformité aux normes musulmanes prévalant, à cette époque, au Gourara. Nous sommes donc loin de la version idyllique d'al-Halali qui met en scène des descendants des Banu Hilal invitant un *wali* à étendre sa baraka sur une partie de leur territoire. Il est vrai, que la version merveilleuse proposée par la tradition orale recueillie à Tinkram est tout aussi éloignée du manuscrit que nous venons de citer. Ces quelques indications nous montrent (si besoin est) que l'installation des mrabtin s'est effectuée dans un milieu violent avec des gens qui souvent n'avaient pas le respect de la parole donnée. La date fournie par le manuscrit donne 961 de l'hégire (1554 de J.-C.). Le manuscrit, dont la copie est signée par le petit-fils de shaykh ben Âmmar, précise plus loin que le *wali* était alors en bonne santé et maîtrisait totalement ses décisions mais qu'il était âgé. Shaykh ben Âmmar a donc dû s'installer à Igosten au début du XVIe siècle, ce qui situe l'arrivée de son père, Sidi Âmmar Leghrib, dans la seconde moitié du XVe siècle. Ceci nous permet de confirmer à la fois la relation avec Sidi Musa, la présence des Imaghyaz à cette époque et aussi celle des At Bu-Ziza à Tinkram. Enfin, les propos du vieillard de Tinkram rapporté par P. L. Cambuzat indiquent que les communautés judaïsées existaient encore à cette période, au Gourara.

Les mrabtin de Tinkram sont donc invités à venir au nord du Deldul selon al-Halali, et nous avons vu que le testament de shaykh ben Âmmar affirme que ces terres ont été achetées avec de la poudre d'or aux nomades

Les descendants de Sidi Âmmar Leghrib*



(* Les noms en gras représentent les descendants ayant le statut de *wali*)

A. Sassi, branche des A. Mhammad. Ces nomades ont-ils été expulsés ou bien sont-ils partis de leur propre gré ? Rien n'est dit à ce sujet. Sur ce territoire vont être créés cinq ksour : Igosten le premier, puis El Barka, le ksar des A. Âbbad qui sera ruiné par les Beraber, Tukki et Ba-Sammad. On remarquera que Deporter signale (1890 : 149), qu'Igosten appartient au soff Yahmed, El Barka est neutre, Tukki et Basammad sont par contre du soff des Sofyan. A l'intérieur d'un espace qui paraît homogène puisque dominé par le lignage des mrabtin venus de Tinkram, ces oppositions renvoient au fait que les ksouriens qui viennent s'installer dans le Zwa proviennent de différents ksour de la région.

La reconstitution des relations de parenté entre les *wali* descendants de Sidi Âmmar Leghrib dans les ksour du Zwa nous donne la généalogie suivante (voir plus loin). Les noms en caractères gras sont les plus importants dans la tradition orale qui les considère comme des *wali*. Il semble que shaykh ben Âmmar ait tenu à occuper le lieu situé le plus au sud de l'espace de Zwa. Ce lieu est en même temps le plus éloigné de Tinkram, foyer de départ de cette famille de *mrabtin* et le plus proche du mausolée de Sidi al-Hadj Mhammad (Ba-Sebbah). Le mausolée, qui joue le rôle de borne et de repère dans l'espace du territoire des Zwa, est isolé du ksar et de la palmeraie d'Igosten, ce qui montre que le saint n'a pas laissé de descendants qui seraient restés près de lui pour fonder leur ksar. Sidi Mhammad, qui aurait selon la tradition orale effectué toutes ses études avec son frère aîné shaykh ben Âmmar, meurt à la Mecque ce qui ajoute au prestige familial. Le fils de Sidi Mhammad, Sidi al-Hadj Ali s'installe à Tukki, dont il devient le saint patron avec son frère Sidi Ahmad. Voici donc le lignage de Sidi Mhammad installé à Tukki au nord du territoire. El Barka qui se trouve au centre de cet espace attendra, tout en étant certainement déjà habitée, cinq générations pour voir arriver Sidi Muhammad al-Fodil qui est donc issu du lignage de shaykh ben Âmmar. En s'installant à El Barka, Sidi Muhammad al-Fodil fonde lui-même un lignage dont le premier fils sera wali lui aussi. Voici donc trois lignages de mrabtin répartis dans les trois ksour importants de Zwa. Dans la tradition orale, cette répartition est ainsi évoquée : "Shaykh ben Âmmar est à Igosten, les enfants de son frère à Tukki et les enfants de son petit-fils à El Barka."

Précisons que l'arrivée de Sidi Muhammad al-Fodil à El Barka est datée du milieu du XVIIIe siècle par ses descendants. Mais le véritable fondateur, le maître pourrions-nous dire, est shaykh Ben Ammar, le fils aîné du saint de Tinkram. Dans le manuscrit déjà cité, il est écrit qu'après avoir acheté ses terres,

> "... il (le shaykh ben Âmmar) les a partagées entre ses enfants et les enfants de son frère, c'est-à-dire Sidi al-Hadj Ali et Sidi Ahmad qui sont les fils de Sidi Mhammad ben Âmmar ben Ali ben Brahim, et aussi entre les

pauvres gens. Ceux-ci peuvent s'installer sur ces terres et travailler les parcelles. Et à sa mort, shaykh ben Âmmar a annoncé qu'il exigeait que les terres situées en dehors des ksour et des palmeraies (*ard al-baraniya*) ne soient ni appropriées ni vendues ni hypothéquées. Ces terres sont à Dieu et le tout-puissant désire que quiconque le demande, puisse bénéficier d'une parcelle qui le fera vivre lui et sa famille. Et ces paroles de shaykh Ben Âmmar sont conformes à ce que disaient les pieux ancêtres (*salaf*)...."

Voici donc une initiative visant à ramener, sur un territoire qu'il a acheté, des "pauvres gens" venus des ksour environnants. Cette action est légitimée par l'enseignement des pieux ancêtres et de la volonté de Dieu. Shaykh ben Âmmar entre ici en concurrence avec la logique du système tribal qui veut que toute communauté soit fondée sur des liens de sang. Des ensembles relativement homogènes, qui s'installent l'un à côté de l'autre sans se mélanger pour se fondre dans une entité supérieure, telle est la logique de l'implantation des "tribus" dans cet espace ksourien. Retenons pour le moment, à propos du territoire des Zwa, cette constitution d'un espace sous l'autorité de *mrabtin* qui feront appel à des gens venus de différents ksour du Gourara. Ceux-ci travaillent les terres et en vivent. Ils alimenteront bien sûr les biens des *zawiya* et tout ceci à une seule condition : qu'ils ne revendent ni n'hypothèquent les terres qui restent la propriété des *zawiya* (*ard zwa)*. Ajoutons que plus loin, le manuscrit annonce que selon les volontés de shaykh ben Âmmar, les At Bu-Ziza sont désignés comme les *wakil* c'est-à-dire, les fondés de pouvoir, gérants ou intendants des *zawiya* et qu'ils sont habilités à prendre les décisions qui s'imposent dans la gestion des biens des *zawiya*. Installés à Tinkram, où ils ont certainement accepté l'autorité de Sidi Âmmar Leghrib qui s'est tout approprié dans ce ksar, les At Bu-Ziza (ou une partie d'entre eux) ont suivi le départ de shaykh ben Âmmar vers Igosten, devenant ainsi les protégés de ce lignage de mrabtin. Retenons donc qu'après s'être installé à Tinkram, le lignage fondé par Sidi Âmmar Leghrib a étendu son influence vers le sud du Gourara.

Voyons maintenant un saint dont l'action a porté sur le centre du Gourara est qui s'est poursuivie, par le biais de ses descendants, vers l'ouest.

B- Un disciple de Sidi Ahmad ben Yusef : Sidi Musa u-Lmasud

Sidi Musa dont le mausolée se trouve à Tasfawt, à l'ouest de la sebkha de Timimoun, est l'un des plus anciens *wali* du Gourara, revendiqué par les ksouriens appartenant au parti des Sofyan comme leur maître et chef spirituel (*shaykh*). Il est le fils du sayid al-Masâud arrivé au Gourara, selon la tradition orale, après un voyage vers le bilad al-Sudan et ce n'est qu'à son

retour qu'il se serait installé à Lazura (Illazun en zénète), ksar situé entre At Sâïd et Hadj Guelman. Nous n'avons pas d'autres informations sur ce sayid al-Masâud. Qu'allait-il faire au Soudan, pourquoi s'est-il installé à At Sâïd et avait-il d'autres enfants que Sidi Musa ? Nous ne savons rien de ses relations avec les ksouriens, ni de ses actions et seuls les gens du ksar de Hadj Guelman se rendent chaque année en pèlerinage à sa *gasba* (actuellement recouverte par les dunes) où ils retrouvent un groupe venu d'At Sâïd. Le sayid al-Masâud se serait installé vers la fin du XIVe siècle ou au début du XVe. L'origine est située à Baghdad et un lien est établi avec Sidi abd al-Qader Jilani considéré comme le pôle des *wali* de tous les temps. Voici la généalogie de Sidi Musa, telle que nous l'avons recueillie à Tasfawt auprès de l'un de ses descendants.

> " Sidi Musa ibn sayid al-Masâud ibn Sidi abd Allah ibn Sidi Mulay Âïssa (enterré au Sahara) ibn Sidi Mulay abd al-Qader al-Jilani ibn Âïssa abd Allah ibn Yahya ibn Ahmad ibn Daoud ibn abd Allah ibn Musa ibn abd Allah al-Kamil ibn al-Hassan Tani ibn Sidi Mulay al-Husayn al-Basit ibn Sidi Mulay Ali."

Cette généalogie fait de Sidi Musa un *sharif* et un descendant de Sidi abd al-Qader al-Jilani. Le statut de *sharif* découle de Mulay Ali, le mari de la fille du prophète. On ajoute, à Tasfawt, que cette origine sharifienne a longtemps été gardée secrète à cause de la répression qui s'était abattue sur Mulay Ali et ses enfants. C'est ainsi que sayid al-Masâud et son fils Sidi Musa ont, au Gourara, le statut de *mrabtin*. La généalogie est évidemment peu sûre et doit être considérée surtout comme un élément de preuve au service de la prétention au statut de *sharif*. Ce statut est renforcé par la filiation avec Sidi abd al-Qader al-Jilani, le grand saint de Baghdad (XIIe siècle de J.-C.), pôle de son temps et fondateur de la confrérie Qadiriyya. On ne connaît pas la date de naissance de Sidi Musa mais à At Sâïd, on dit qu'il serait décédé la même année que le shaykh al-Maghili. Ce dernier serait mort dans la première décennie du XVIe siècle. Cette date ne nous a pas été confirmée à Tasfawt par ses descendants qui avancent seulement que Sidi Musa a vécu entre les VIIIe et IXe siècles de l'Hégire (XVe-XVIe de J.-C.). Si la période de l'installation de son père est exacte, on peut penser que Sidi Musa est né à la fin du XIVe ou au début du XVe siècle.

Biographie d'un saint

Voici, recueilli à Timimoun, un récit (en arabe) qui retrace différentes périodes de la vie de ce *wali*.

Récit n° 17. Sur Sidi Musa u-Lmasâud

" Sidi Musa u-Lmasâud est né et a grandi à At Sâïd. Il est d'origine sharifienne puisqu'il descend de sidna al-Husayn. Un arbre généalogique

conservé à Tasfawt, montre que Sidi Musa et Sidi ben abd al-Rahman de Boudnib (au Maroc) partagent les mêmes lointains ancêtres. Ce Sidi abd al-Rahman qui est aussi appelé al-Sahli a eu, entre autres, pour élève Sidi abd al-Qader ben Muhammad d'El Byodh (Sidi Shaykh). Sidi Musa et Sidi abd al-Rahman al-Sahli ne sont pas des Idrissides, mais des Husaynides. Sidi Musa était à At Sâïd lorsqu'il se décida à aller étudier. Il avait entendu parler de Sidi Ahmad ben Yusef de Miliana et il se rendit auprès de lui. Il étudia auprès du shaykh et, par la grâce de Dieu, il réussit dans cette voie puisque Sidi Musa fait partie des *m'dabih* (les sacrifiés). Sidi Ahmad ben Yusef avait, dit-on, 700 étudiants, mais seulement sept hommes et six femmes réussirent. Parmi ceux-ci il y avait Sidi Musa al-Jurari. C'est ainsi que Sidi Musa est nommé dans les *manaqib* du shaykh : al-Jurari et non pas Sidi Musa u-Lmesâud. Après cet épisode des *m'dabih*, Sidi Ahmad ben Yusef libéra les sept hommes et les six femmes en leur disant : " Je vous ai transmis mon savoir. Vous êtes arrivés au but. Maintenant, vous pouvez partir. Il y a d'autres *shaykh* et d'autres voies (*tariqa*). Sidi Musa a quitté alors la *zawiya* de son shaykh pour se rendre au Maghrib, auprès de Sidi Mulay al-Ghazwani. Il perfectionna ses connaissances auprès de ce shaykh qui était, lui aussi, un maître. Sidi Musa reçut de lui, la licence (*idjaza*) et le secret (*sirr*). Puis il revint à son ksar natal, At Sâïd. Il enseignait le Coran et se retirait souvent à la mosquée dite "Tamesgida n Kemmus", entre At Sâïd et Kali, pour se consacrer à la prière et au *dikr*.

" Une nuit, alors que Sidi Musa et ses compagnons invoquaient Dieu, le Seigneur lui ouvrit la voie (*ftah aâlih*). Pendant que les autres continuaient de dire le *dikr*, Sidi Musa fut happé dans un autre monde. Et d'autres personnes se révélèrent à lui. Ses compagnons ne s'étaient aperçus de rien, lui seul se rendait compte intérieurement de l'apparition des autres gens qui disaient une *fatiha* sur lui. Tout ceci est mentionné dans les *manaqib* de Sidi Musa à Tasfawt. Ces *manaqib* relatent comment Sidi Mulay abd al-Qader al-Jilani lui apparut puis le revêtit d'une robe de soie. Puis, apparut le Prophète Muhammad (sur lui la prière et le salut), son regard (*basir*) a plongé dans celui de Sidi Musa et c'est ainsi qu'il lui a été donné de voir Dieu (*ru'ya*). Il ne l'a pas vu de ses yeux, mais quand son regard a rencontré celui du Prophète qui l'a envahi, tout son être s'emplit de cette vision. Il s'agit d'une autre dimension." Et lorsque la nouvelle de cette vision se répandit à At Sâïd, certains y crurent et d'autres non. A cette époque, une nouvelle de ce genre avait vite fait de se propager. Les savants de ce temps-là se réunirent à Tamentit. Des savants (*ulama*) qui étaient aussi des saints (*awliya*). Parmi eux, il y avait Sidi abd al-Karim al-Maghili et Sidi Salem al-Âsnuni de Tamentit. On demanda à Sidi Musa de venir s'expliquer devant eux. Cette nouvelle d'une vision de Dieu était une chose grave que ces savants examinèrent avec le plus haut intérêt. Sidi Musa leur raconta comment les choses s'étaient passées. Pour expliquer cette vision de Dieu, les saints/savants s'appuyèrent sur le cas de Moïse (sidna Musa, que le salut soit sur lui) et sur ce qui est dit dans la *sourat* VII du Coran. Alors, Sidi al-Âsnuni s'écria en zénète : "*Izri-t u-gurari, izri-t !*" Ce qui signifie : "il l'a vu, le gourari, il l'a vu." La vision de Sidi Musa était dès lors, confirmée. C'est à la suite de tout ceci que Sidi Musa quitta At Sâïd. Il reçut alors l'ordre (*sab al-aden*) de fonder le ksar de Timimoun en rassemblant les tribus dispersées, et de créer

un nouveau marché. Puis, lorsqu'il réalisa tout ceci, il se retira à Tasfawt où il fonda sa propre *zawiya* et retourna à ses prières ".

Ce récit, recueilli auprès d'un lettré de Timimoun, s'appuie à la fois sur des données de la tradition orale (l'épisode des *m'dabih*, la réunion des savants à Tamentit, la fondation de Timimoun...) et sur des écrits consultés à Tasfawt (l'arbre généalogique, la relation de la vision de Dieu dans les *manaqib*). Ce récit biographique distingue dans la vie de Sidi Musa cinq périodes :

1) Enfance et adolescence au ksar d'At Sâïd, certainement à Lazura où s'était installé son père, le sayid al-Masâud.

2) Désireux de faire des études, il quitte le Gourara pour se rendre auprès du shaykh Sidi Ahmad ben Yusef. La réputation de ce shaykh est certainement en relation avec les liens qu'il entretenait avec cette partie du Sahara, puisque, selon la tradition orale, il serait né au nord du Gourara. Sidi Musa parvient à un haut niveau puisqu'il est l'un des sept *m'dabih* comme nous le verrons plus loin. Il quitte ensuite son maître et voyage au Maghrib, c'est-à-dire au Maroc actuel. Il poursuit ses études auprès du shaykh al-Ghazwani qui l'a initié à la mystique en lui transmettant le savoir secret (*sirr*).

3) Sidi Musa retourne alors dans sa région et s'installe à At Sâïd où son activité est partagée entre l'enseignement du Coran et la pratique mystique avec ses compagnons (disciples ?) dans un lieu retiré (Tamesgida n Kemmus). Cette mosquée joue, ici, le rôle de lieu de retraite (*khalwa*) pour l'évocation de Dieu sous la forme de litanies (*dikr*), pour la méditation et, certainement aussi, pour la transmission du savoir mystique aux compagnons. C'est au cours d'une séance de *dikr* qu'a lieu la vision de Dieu, stade suprême auquel peuvent prétendre les soufis qui deviennent alors *wali*. La communauté d'At Sâïd se partage alors entre ceux qui croient à cette vision et les négateurs. Nous verrons plus loin que ces derniers sont désignés par la tradition orale. Sidi Musa comparaît ensuite devant une assemblée de savants/saints réunis à Tamentit qui apparaît ainsi comme le ksar principal du Twat-Gourara à cette époque. Les seuls "juges" cités dans le récit sont le shaykh al-Maghili et le qadi al-Âsnuni. Ces deux personnages s'étaient affrontés à propos de la question des juifs du Twat, comme nous l'avons vu plus haut. Et c'est al-Âsnuni, favorable au maintien de la communauté juive dans le Twat-Gourara, qui confirme la vision de Dieu par Sidi Musa. Le récit ne nous dit rien sur ce qu'en pensait le shaykh al-Maghili et les autres juges.

4) Confirmé dans son statut, Sidi Musa rompt avec At Sâïd et part fonder le ksar de Timimoun.

5) Puis, vraisemblablement à la fin de sa vie, il fonde à Tasfawt sa propre *zawiya* se consacrant dès lors à la prière.

Le récit nous livre un certain nombre de thèmes courants qui caractérisent la littérature hagiographique. Parmi ces différents thèmes, relevons : (a) l'insistance sur le statut de *sharif* qui semble, bien sûr, compenser le fait que Sidi Musa soit né au Gourara pour rapprocher le personnage de son ancêtre (le Prophète) qui lui sert de médiateur dans sa quête de Dieu ; (b) le voyage initiatique qui l'amène d'abord, vers le Maghreb central auprès de Sidi Ahmad ben Yusef puis vers l'Ouest avec une halte auprès du shaykh al-Ghazwani ; (c) la division qui s'instaure parmi les ksouriens entre ceux qui croient au saint et ceux qui le rejettent ; (d) la double activité du *wali*, dirigée à la fois vers le religieux (études, enseignement, *dikr*, fondation d'une *zawiya*...) et vers le monde d'ici-bas avec la fondation de Timimoun et de son marché qui nécessite des interventions auprès des tribus. Il est vrai que ce rôle social et politique est lui aussi placé sous le signe du sacré puisque, comme le précise le récit, Sidi Musa agit sur ordre divin. Remarquons qu'à ce niveau joue également le dualisme qui se manifeste par une séparation des espaces sur lesquels portent les actions du saint : à Timimoun, le ksar et le marché et à Tasfawt, la *zawiya*.

Cette rapide lecture du récit nous a permis de situer les différentes étapes et les moments marquants de la vie de Sidi Musa u-Lmesâud ; voyons maintenant plus en détail d'autres aspects qui nous paraissent importants : les études d'abord, la vision, ensuite, telle qu'elle est relatée par l'écrit dans les *manaqib* du *wali*, la fondation de sa *zawiya* à Tasfawt et enfin, ses relations avec d'autres *wali* du Gourara.

Etudes, initiation et pérégrinations

Sur le contenu de ces études, la tradition orale ne dit évidemment rien de précis mais on peut penser qu'avant son départ Sidi Musa devait déjà être lettré. Le maître (Sidi Ahmad ben Yusef) qu'il a choisi ou, plutôt, dont la renommée était parvenue dans les milieux lettrés du Gourara, était l'un des plus grands soufis maghrébins de son temps. Propagateur de la doctrine Shaduliyya, c'est dans cette voie qu'il formait ses disciples. Le nombre de disciples avancé par le récit (700) est certainement symbolique. Le shaykh S.H. Boubakeur écrit à ce sujet : " Les cours de ce grand Maître de l'ordre Shâzûlite, étaient suivis par des centaines (les manuscrits disent des milliers) de disciples venant de tous les horizons, surtout d'Algérie et du Maroc." (1990 : 132). Ce moment des études effectuées auprès du shaykh Sidi Ahmed ben Yusef dont la *zawiya* se trouvait à la qalâa des banu Rached, au sud de l'oued Chélif, est donc celui de l'initiation au soufisme mais aussi, très certainement, des contacts avec des élèves venus de différentes régions du Maghreb et du Sahara.

L'exagération du nombre des élèves accentue le prestige de ceux d'entre eux qui seront désignés par la tradition orale comme *m'dabih*, c'est-à-dire les "égorgés" ou les "sacrifiés". Voici le récit, recueilli à Timimoun, sur ce sujet :

Récit n° 18. Les M'dabih

" Le jour de l'aïd al-adha, Sidi Ahmad ben Yusef réunit tout ses élèves et leur dit : "Que celui qui accepte d'être égorgé en sacrifice (à la place du mouton) entre dans cette pièce ! " Horrifiés les élèves s'enfuirent et n'entrèrent dans la pièce que sept des meilleurs disciples du Shaykh. Et parmi les sept, il y avait Sidi Musa."

Le Shaykh S.H. Boubakeur donne une autre version qui précise que le grand-père de Sidi Shaykh, c'est-à-dire, Sidi Sliman ben bu-Smaha était le premier à accepter le sacrifice. Ce thème de la victime sacrificielle est utilisé ici non pas dans la perspective du bouc émissaire sur laquelle se polarise la violence communautaire (R. Girard) mais comme une reprise de la geste d'Abraham. En plus de l'aspect symbolique, nous avons là un stratagème mis en oeuvre par le shaykh pour reconnaître, dans la masse de ses élèves, les vrais disciples qui doivent faire preuve d'obéissance totale au maître et de soumission à ses volontés. Voici donc Sidi Musa promu au rang des sept meilleurs disciples de Sidi Ahmad ben Yusef.

On se rappelle que dans le récit n° 17, il était dit que Sidi Musa est mentionné dans les *manaqib* de Sidi Ahmad ben Yusef. Or, dans l'étude qu'il a consacrée à ce maître, M. Hadj-Sadok s'appuyant sur un manuscrit de Ali ben Ahmad ben al-Hadj Musa (1833/1913) qui fut *qadi* à Miliana, cite les "immolés". Il s'agit de : "Muhammad ben abd al-Djabbar (de Tlemcen), Sulayman ben abi Samaha al-Bakri (l'aïeul de Sidi Cheïkh), al-Hadj ben Amir, Musa al-Barishi, un certain Yaâqub et, Musa l-Djarari abd al-Rahman dont le tombeau est à Wâdi s-Suhul (?) et qui fut le maître d'Ali ben Musa, le chef de la *tariqa* l-Karzaziyya." (1984 : 86). Nous proposons de lire, à la place de "Musa l-Djarari", "Musa al-Djurari" qui serait donc "Musa le Gourari". Si cette lecture est exacte, il reste que l'auteur du manuscrit cité par Hadj-Sadok a confondu Musa al-Djurari et Muhammad ben abd al-Rahman as-Suhayli (de Oued Suhul). Ce dernier est le Sidi abd al-Rahman de Boudnib, appelé aussi "al-Sahli" dans notre récit n° 17 et très connu dans la partie ouest du Sahara algérien ainsi que dans les Monts des Ksour de l'Atlas saharien. De plus, dans notre récit, il est affirmé que les ancêtres de Sidi abd al-Rahman as-Sahli "se rejoignent" avec ceux de Sidi Musa. Ce Suhayli est donné, par Hadj Sadok, comme élève de Sidi Ahmad ben Yusef : " Muh. b. abd al-Rahman As-Suhayli, originaire de Yanbu, se serait fixé, après ses études auprès d'A.B.Y. (Ahmed ben Yussef), à Djabal As-Suhûl, dans le Tafilelt, vers 936/1540, à la tête d'une *tariqa* dite As-Suhayliyya." (1984 : 91). La confusion s'éclaircit donc puisque Musa L-Djarari abd al-Rahman est

signalé comme ayant son tombeau à Wadi Suhul. Le point d'interrogation qui suit cette information, dans la citation, indique un doute de l'auteur. On a donc bel et bien confondu Musa al-Djurari et abd al-Rahman al-Sahli, ce qui montre entre autre que le patronyme "al-Djurari" (celui qui est originaire du Gourara) n'évoquait rien pour le *qadi* de Miliana, auteur du manuscrit (que cite Hadj-Sadok), au début du XXe siècle.

Toujours à propos des élèves de Sidi Ahmad ben Yusef, on peut déduire qu'Ahmad ben Musa fondateur de la *zawiya* de Kerzaz (dans l'oued Saoura) eût comme maître Musa al-Djurari, c'est-à-dire notre Sidi Musa u-Lmesaûd. Et nous verrons, plus loin, un récit recueilli à Timimoun indiquant que Sidi Ahmad ben Musa de Kerzaz se rendait souvent à la *zawiya* de Sidi Musa à Tasfawt, ce qui suggère que Sidi Musa fut l'un de ses maîtres. Cette donnée est cependant démentie par plusieurs auteurs. Ainsi, pour Depont et Coppolani : "La Kerzazïa est fondée par le Chérif Ahmed ben Moussa El Hassani, né à Kerzaz en 907/ 1502 et mort en 16016/1608. Ses doctrines étaient celles de la Chadélïa dont il était mokkadem. Son maître spirituel, le célèbre Sidi Ahmed ben Yussef et son initiateur Ahmed ben Abderrahmane Es-Saheli." (1880 : 501). Le shaykh S.H. Boubakeur écrit quant à lui : " Le Shaykh Mûsâ-L-hassan-L-Karzâz, fondateur d'une filiale de l'ordre Shâzulite, Al Karzaziyya, ayant pour centre la petite oasis du même nom, située sur la route de [Béchar] au Gourara... Son maître initiateur à la Shazûliyya fut le Shaykh Muhammad B. Abd-r-Rahman, du village d'As-Sahli." (1990 : 16).

Nous rapportons tous ces détails dans le but de cerner au plus près la période durant laquelle vécu Sidi Musa u-Lmesâud et les relations qu'il a pu avoir avec les autres disciples de Sidi Ahmad ben Yusef. Car, malheureusement, la tradition orale au Gourara n'est pas prolixe sur ces points. Les seuls personnages religieux, extérieurs au Gourara, avec lesquels Sidi Musa est associé sont les deux maîtres, Sidi Ahmad ben Yusef et Sidi Mulay al-Ghazwani et un disciple, Sidi Ahmad ben Musa de Kerzaz. Sidi Ahmad ben Yusef est mort en 1521 ou 1527 et Sidi ben bu-Smaha en 941/1532 (à l'âge de 80 ans précise S. H. Boubakeur). Sidi abd al-Rahman as-Sahli, quant à lui, est décédé en 990/1582. Sidi Shaykh, pour sa part, a vécu entre 940/1532 et 1025/1616. Ces dates montrent que Sidi Sliman ben bu-Smaha et Sidi Musa ont effectivement pu faire partie des élèves de Sidi Ahmad ben Yusef, par contre, ni Ahmad ben Musa de Kerzaz et encore moins Sidi Shaykh n'ont pu l'être. Le shaykh S.M. Boubekeur écrit à ce propos : "... la comparaison des manuscrits en notre possession, la chronologie et selon le témoignage d'Al Ayyashi... le maître de Sidi Shaykh, Mohammed B. Abd-r-rahman, mort en 990/1582, à As-Sahli, est non pas le disciple direct du maître soufi Ahmed ben Yusef-el-Milyani, mais d'un disciple de celui-ci, Al Filali ben Abdallah." (1990 : 17). On comprend, dès lors, que la tradition orale n'ait mentionné Sidi abd al-Rahman al-Sahli que comme lointain parent (par les ancêtres) de Sidi Musa u-Lmesâud. Une manière de tisser les fils de l'appartenance au groupe des

shurafa. L'autre maître auprès duquel se rend Sidi Musa, Mulay al-Ghazwani, ne semble pas très connu. Mais, dans la généalogie spirituelle de la confrérie Taybiyya, Depont et Coppolani citent les noms des initiateurs et maillons de la chaîne (*silsila*). A partir de Mulay Tayeb, nous avons : Mulay Muhammad / Mulay abd-Allah Brahim Sharif / Ali ben Ahmad / Âïssa al-Hassan / al-Massab / Muhammad Taleb / abd-Allah Ghazwani / abd al-Âziz Tabbay / abd-Allah Mahammad ben abu Bakar Sulayman al-Djazuli ...

Le shaykh al-Djazuli étant mort en 1465, il est possible que son disciple, al-Ghazwani, ait été le maître auprès duquel, selon le récit, Sidi Musa aurait étudié au Maroc et qu'il lui aurait révélé le secret (*sirr*) de la Shaduliyya, en d'autres termes qu'il l'aurait initié à cette confrérie. Rappelons que Sidi Ahmad ben Yusef se rattachait à la Shaduliyya, lui aussi. S'il s'agit bien du même al-Ghazwani, on peut déduire que Sidi Musa était un shadulite qui aurait suivi les enseignements des branches "marocaine" et "algérienne" de cette confrérie.

P. Pascon nous fournit des informations plus précises sur ce shaykh al-Ghazwani. Il indique tout d'abord que le shaykh abu Muhammad abd-Allah al-Ghazwani était appelé aussi *mu-l-ksour* (le patron des ksour) à Marrakech et qu'il est mort en 935/1528. L'ethnique du shaykh provient de sa tribu, les Beni Ghazwan de la Tamesna. Il étudie à Fès et devient le disciple du shaykh Tabbaâ, lequel avait été initié par le shaykh al-Djazuli. Al-Ghazwani s'opposera aux Wattassides. Mais surtout : " Al Ghazwani... paraît avoir mis ses pouvoirs spirituels au service de la mise en valeur hydraulique et on lui doit probablement l'irrigation et le peuplement de zones qui n'étaient pas occupées, ou qui ne l'étaient plus depuis la fin de la dynastie almohade." (Pascon, 1983, t. I : 262). De tout ceci, nous retiendrons deux points qui nous paraissent importants à souligner : tout d'abord, le shaykh al-Ghazwani était opposé aux Wattassides or, parmi les chefs de file du groupe qui affronte Sidi Musa à At Sâïd notamment sur la question de la vision de Dieu, la tradition orale cite les At al-Qadi qui se disent liés aux Banu Wattas de Fès ; ensuite, le shaykh al-Ghazwani paraît spécialisé en hydraulique et protecteur des ksouriens (*mu-l-ksour*). Or, dans le Gourara, Sidi Musa joue aussi ce rôle de fondateur de ksour (Timimoun, Tasfawt), de plus il est l'ami de Sidi Ahmad ben Musa de Kerzaz dont la confrérie était chargée explicitement de protéger les sédentaires contre les exactions des nomades.

Nous avons vu que le père de Sidi Musa, le sayid al-Masâud, ne s'est installé à At Sâïd qu'après un voyage vers le bilad al-Sudan. Les ancêtres seraient partis de Baghdad et son grand-père (Mulay Âïssa) est dit enterré au Sahara sans aucune précision sur le lieu exact. Sidi Musa lui-même ne cessera pas tout au long de sa vie de se déplacer de lieu en lieu.

Récit n° 19. Pérégrinations

" Sidi Musa u-Lmesâud est né à At Sâïd. Il est parti étudier auprès de Sidi Ahmad ben Yusef. De là, il s'est rendu au Mughrib où il a visité plusieurs shaykh dont Sidi abd-Allah al-Ghazwani. Après avoir terminé ses études, il est revenu par l'oued Saoura et s'est arrêté quelques temps au ksar de Mazzar. De là, il est revenu au Gourara et d'abord à Tebbu. Puis il s'est rendu à At Âïssa et de là, à At Sâïd où il s'est installé et où il a enseigné le Qor'an. Il a ensuite ouvert une école coranique à Farâun. Il s'est ensuite rendu à Timimoun où il a rassemblé les tribus. Puis il s'est installé définitivement à Tasfawt où il a fondé sa *zawiya.*"

Parti du centre du Gourara, Sidi Musa s'est donc déplacé vers le nord, dans les Monts des Banu Rached où Sidi Ahmad ben Yusef avait sa *zawiya*, puis vers l'ouest (*Mughrib*) où il se rend auprès de plusieurs shaykh. Il suit donc un itinéraire qui le mène dans les principaux foyers de diffusion de la Shaduliya. Or, cet ordre, écrit M. Hadj-Sadok : "... exige de ses adeptes, entre autres, l'errance (*as-siyaha*) que recommande le Hadith "Voyagez, vous aurez santé et richesse..." ; et l'adage : "Il n'y a rien à attendre de bon d'un homme qui n'a pas voyagé." (1984 : 78-79). Sidi Musa revient au Gourara en passant par l'oued Saoura. Il s'arrête quelques temps au ksar de Mazzar situé entre Taghit et Beni-Abbès. De là, il se rend au Gourara. A l'intérieur du Gourara, il s'est déplacé sur les deux espaces situés de part et d'autre de la sebkha. Au ksar de Tebbu, il aurait possédé des terres et au ksar d'At Âïssa, qui a de tout temps accueilli les caravanes venues de l'Atlas saharien par l'Oued Namous, on affirme que Sidi Musa a créé son premier marché (*suq*) et fondé une *dar-zawiya* ou siège de *zawiya*, que l'on montre encore et dans laquelle, selon la croyance locale, se réunissent parfois les *wali* pour débattre des affaires du monde (*diwan as-salihin*).

Nous ne savons pas à quel moment de sa vie s'effectue son retour vers At Sâïd, le ksar où il est né, ni si son père, le sayid al-Masâud, est toujours vivant à ce moment. Sidi Musa se rend souvent à Tamesgida n Kemmus pour ses retraites. Il ouvre aussi une école coranique (*aqehbich*) à Farâun, petit ksar situé à quelques kilomètres à l'est d'At Sâïd. Il est possible que le shaykh Abd al-karim al-Maghili soit passé par At Sâïd avant le retour de Sidi Musa et que ce soit à ce moment-là que le prédicateur ait réussi à ramener vers lui les gens de ce ksar. Toujours est-il qu'At Sâïd ne semble pas réussir à Sidi Musa. Il quitte même (après la vision ?) ce ksar pour Timimoun. Mais c'est à Tasfawt, c'est-à-dire à l'ouest de la sebkha, qu'il fondera sa *zawiya* dans un contexte marqué par une certaine rivalité avec le *wali* de Tinkram, Sidi Âmmar Leghrib, comme nous le verrons plus loin.

La vision (*ru'ya*)

C'est alors que Sidi Musa a sa vision de Dieu (*ru'ya)*, qui marquera un tournant dans sa vie puisque tout en lui apportant une consécration il sera amené à quitter At Sâïd, une partie de la communauté refusant de croire à cette vision. Le récit n° 17 nous a donné un aperçu ou plutôt une version simplifiée de cette vision. Mais, à Tasfawt, le *muqaddem* actuel de la *zawiya*, qui est un descendant de Sidi Musa, nous a lu un extrait des *manaqib* de Sidi Musa donnant des détails intéressants sur la vision.

Extraits des manaqib de Sidi Musa

" Ceci est extrait des *manaqib* de l'ascète (*zahid*), le shaykh, *wali* de Dieu, pôle (*qutb*) de son temps, Sidi Musa ben Masâud al-Jurari Tasfawti.

Il a dit : " Je me trouvais avec trois compagnons dans la mosquée Kemmus et, au coeur de la nuit, pendant que nous évoquions (*dikr*) Dieu à haute voix, m'est apparu le *wali*, le pôle, le secours (*ghawt*) Sidi muhyi-Din abd al-Qadir al-Jilani al-Baghdadi suivi d'anges et du Prophète Muhammad (sur lui la prière et le salut). Je me suis avancé vers lui et nous nous sommes étreints. Il a frotté sa poitrine contre la mienne et m'a revêtu d'une robe (*jubba*). Puis, il s'en est allé. Ensuite, Dieu m'a fait entrer dans l'océan du monachisme (*rahbaniya*) puis Dieu m'a fait parvenir à l'état (*hal*) du dévoilement (*kashf*), et ensuite Dieu m'a fait parvenir à l'état d'union (*jamaâ*), puis Dieu m'a fait entrer dans l'océan du désir (*shawq*), puis Dieu m'a fait entrer dans l'océan de la confiance (*aman*). Ensuite, Dieu le Très-Haut, qu'il soit exalté, m'a fait entrer dans les deux océans de la contraction (*qabd*) et du relâchement (*bast*). Après cela, Dieu m'a fait entrer dans l'océan de l'amour (*hubb*). Puis, Dieu m'a fait entrer dans l'océan de la pudeur (*al-ahya*). Puis, de nouveau dans l'océan de l'amour (*hibbatan*). Puis le Très-Haut, qu'il soit exalté, m'a fait entrer dans l'océan de ses actes (*afâal-ihi*). Puis Dieu m'a fait entrer dans l'océan du parfait comportement (*adab*), puis Dieu m'a fait entrer dans l'océan de ses attributs (*sifat-ihi*). Puis le Très-Haut, qu'il soit exalté, m'a fait entrer dans l'océan de son essence (*dat-ihi*). La traversée de ces océans m'a pris trente et une années et je n'évoque pas ici d'autres océans qu'il m'a été donné de parcourir avec à ma gauche, à ma droite et devant moi : le *wali*, le secours de tous, le Maître des Maîtres, sayidi abd-Allah al-Khiyyat az-Zarhuni puis le Shaykh, *wali* parfait, le savant Nur ad-Din abu al-Âbbas Ahmad ben Yusef ar-Rachidi puis, le *wali*, le pôle, le secours, Le *sharif* Hassanide, Fatimide, le sayid Muhammad ben abd-Allah al-Ghazwani. Que Dieu soit satisfait d'eux. Que Dieu nous fasses bénéficier d'eux. Amen, ô ! Dieu, Maître des Mondes..."

Sidi Musa (que Dieu soit satisfait de lui), a dit aussi : " Quand Dieu m'a brûlé par sa lumière (*nur*), par la lumière de son Essence (*dat-ihi*), il m'a été donné de le contempler avec la lumière de son Essence. Puis il m'a fait rencontrer le secours, le pôle des pôles, Sidi abd al-Qadir al-Jilani. J'ai alors trouvé l'assemblée partageant le secret (*sirr*) des *wali* de Dieu. Il (Sidi abd al-

Qadir al-Jilani) m'a fait choisir une part du secret et je suis entré dans l'océan du parfait comportement (*adab*). Il m'a demandé encore de choisir. Et je suis entré de nouveau dans l'océan du parfait comportement. Il me demanda encore de choisir et, pour la troisième fois, j'entrais dans l'océan du parfait comportement. Puis, j'ai pris ma part du secret des *wali* de Dieu. Le pôle (Sidi abd al-Qadir al-Jilani) rendit longuement grâce à Dieu. Puis, il ôta son turban et le passa sur ma tête, de la main droite puis avec la gauche. Il me fit alors jurer. Et il entra dans mon coeur (...). Mais le plus grand des miracles (*karamat*) est que je vis Allah, le Très-Haut (...). Les incrédules nièrent ceci. Mais sayid Salem Twati leur répondit, en s'appuyant sur la vision de Sidna Musa (Moïse), que Dieu pouvait être vu dans cette vie."

Ce texte nous a été présenté comme extrait d'un ensemble appelé *manaqib* du shaykh Sidi Musa. Il doit s'agir d'un manuscrit relatant la vie du saint et certainement rédigé par l'un de ses descendants. Nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès à l'ensemble du texte. Si nous considérons que le texte cité forme un ensemble homogène, nous pouvons repérer cinq thèmes.

a- Description de la scène

La scène qui prélude à cette extase mystique, durant laquelle le wali sera initié et confirmé, se déroule en pleine nuit, dans une mosquée qui paraît actuellement isolée entre le ksar d'At Sâïd et celui de Kali, mais on observe des traces de ruines d'habitats tout autour de cette mosquée. Quatre personnes, Sidi Musa et ses trois compagnons s'adonnent à une séance habituelle de dikr. Les trois compagnons ne sont pas nommés mais il s'agit certainement de disciples Gouraris de l'élève de Sidi Ahmad ben Yusef qui, de retour à At Sâïd, devient lui-même un Maître. La différence de niveaux, entre Sidi Musa et ses compagnons, est soulignée par le fait que les compagnons ne perçoivent pas les apparitions qui ne se révèlent qu'au maître.

b- Les apparitions ou "dévoilements"

Lorsque Sidi abd al-Qadir al-Jilani apparaît à Sidi Musa, il fait figure d'intermédiaire, de guide. Il ne faut pas oublier que la généalogie de Sidi Musa le cite comme l'un de ses ancêtres. C'est lui qui extrait le gourari de sa situation matérielle pour le faire accéder, dans un cheminement qui est pure intériorité, vers le monde du vrai. Ce passage du monde de l'illusion au monde (divin) de la vérité passe par le *kachf*, c'est-à-dire le dévoilement qui permet aux prétendants d'accéder au monde supérieur. La notion de dévoilement dans le vocabulaire mystique des soufis exprime précisément ce passage du monde de l'illusion et des sens trompeurs, à celui de l'harmonie et de la connaissance dont le foyer est le cœur (*qalb*). Il y a plusieurs étapes dans le dévoilement, qui correspondent au cheminement

dans la connaissance et l'amour de Dieu. Cette expérience de la proximité de Dieu (Nwya, 1970 : 252) passe par une succession de dévoilements qui renvoient, comme nous allons le voir à une hiérarchie.

c- Stations et hiérarchie des maîtres

L'expérience mystique décrite dans le texte s'appuie sur trois données fondamentales : les stations/arrêts/maisons (*maqam* / *mawaqif* / *manazil*), les états (*hâl*) dans lequel le prétendant doit séjourner et les maîtres qui le guident dans cette quête de Dieu. Le maître de la mystique musulmane, Nûri, écrit P. Nwya : "... décrit le voyage mystique sous la forme d'une traversée à travers trois océans : l'océan de la Seigneurie (*rububiya*), l'océan de la *Muhaymaniya* et l'océan de la déité (*lahutiya*)." (*Ibid.* : 341). La notion même d' "océan" (*bahr*) est explicitée par Nûri : " L'océan, c'est la science (*'ilm*) ... qui n'a ni fin ni limite. Cette science est la connaissance que le coeur à de la proximité du Seigneur. Elle est aussi la science qui conduit à la grandeur divine..." (cité par Nwya, 1970 : 343). La notion de "bahr" désigne donc une connaissance, un savoir. Evidement, la diversité et la complexité du soufisme empêchent une classification/hiérarchisation de ces savoirs. Ce terme est même, comme nous pouvons le constater dans l'extrait des *manaqib* de Sidi Musa, l'équivalent de la notion de *hâl*, puisque les deux termes sont utilisés. Le *hâl*, c'est l'état mystique qui renvoie à un moment particulier, à une expérience déterminée. Comme l'écrit Nwya : " L'avis commun des soufis est que le croyant ne doit pas chercher à passer d'un "état" à un autre parce que ce passage dépend uniquement de l'initiative divine..." (*Ibid.* : 221). Pour résumer, on peut dire que le "voyage mystique", c'est-à-dire le passage d'un "océan" de savoir à un autre, dépend à la fois de pratiques (ascèse, jeûne, *dikr*, veillée...) et d'une transmission du savoir qui échappe à tout contrôle humain puisque la gnose est acquise par le coeur (*qalb*) et non par la raison (*'aql*).

Dans le cas qui nous intéresse ici, Sidi Musa mentionne deux états : celui du dévoilement (*kachf*) et celui de l'union avec Dieu (*jamaâ*) et onze "océans" : monachisme (*rahbaniya*), désir (*shawq*), confiance (*aman*), contraction (*qabd*), relâchement (*bast*), amour (*hubb*), pudeur (*haya*), actes de Dieu (*afâal*), parfait comportement (*adab*), attribut de Dieu (*sifat*), essence de Dieu (*dat*). De plus, certains océans ne sont pas cités. Tous ces termes figurent dans le lexique des mystiques musulmans et visent à désigner ou caractériser les différents moments de l'initiation du prétendant (*murid*). Nous retrouvons chez un autre mystique maghrébin, Ibn al-'Arif, un Berbère Sanhaji qui vécu au VIe/XIIe siècle, un classement des états mystiques : "volonté (*irada*), ascétisme ou abstinence (*zuhd*), abandon en Dieu (*tawwakul*), patience (*subr*), tristesse (*hazn*), crainte (*khawf*), espérance (*rajaâ*), gratitude (*fadl*), amour (*mahabba*), pénitence (*tuba*), familiarité avec Dieu (*uns*). " (A. Bel, 1938 : 346). Il semble bien que l'ordre dans lequel les stations sont données, dans l'extrait des

manaqib de Sidi Musa, indique une progression ou mieux une élévation qui culmine avec l'océan de l'essence de Dieu dont la "traversée" permet justement la vision (*ru'ya*). On remarquera que les moments les plus élevés se rapportent directement à Dieu (ses actes, attributs et essence). Or, c'est dans ce domaine qu'est situé l'océan de l'*adab* ou parfait comportement. Et c'est précisément cette station (ou encore océan/science) qui est choisie par Sidi Musa comme étant sa part de secret. Avant d'aborder la question de l'investiture de Sidi Musa par Sidi abd al-Qadir al-Jilani remarquons que le texte précise la durée de ces traversées successives d'océans et d'initiation aux différents savoirs : trente et une années. Il s'agit peut-être (si l'on prend les *manaqib* à la lettre) du temps pris par la formation de Sidi Musa, entre la fréquentation de Sidi Ahmad ben Yusef et l'acquisition de la licence (*idjaza*) auprès de Sidi al-Ghazwani. Si cela est exact, l'absence de Sidi Musa au Gourara aura été longue. La fréquentation de shaykh soufis prestigieux, à cette époque, les contacts avec d'autres populations et d'autres réalités, notamment politiques, l'ont certainement amené à une autre perception de son environnement global et du Gourara en particulier.

A partir des noms cités dans le texte, nous pouvons reconstituer la hiérarchie des maîtres et des personnages marquants qui relient Sidi Musa au Prophète. Le premier niveau est constitué par ses maîtres directs, à savoir : Sidi Ahmad ben Yusef, Sidi Muhammad ben abd-Allah al-Ghazwani et Sidi abd-Allah al-Zarhuni. Le second niveau est celui de son ancêtre Sidi abd al-Qadir al-Jilani al-Baghdadi considéré comme le pôle des saints de tous les temps. Viennent ensuite les anges suivis du Prophète dont l'attitude bienveillante et le secours permettent à Sidi Musa de parvenir à la station ultime, celle de la contemplation de Dieu (*ru'ya*). Cette hiérarchie ou filiation spirituelle comporte ainsi trois niveaux :

1- Les maîtres directs dont le plus important semble être Sidi Ahmad ben Yusef auprès duquel Sidi Musa a étudié jusqu'au moment où il est devenu, selon le récit, un des "immolés" (*m'dabih*) ce qui signifie qu'il fut l'un des meilleurs élèves et disciples du maître ; le second est Sidi Muhammad ben abd-Allah al-Ghazwani (du Mughrib al-Aqsa) auprès duquel Sidi Musa a aussi étudié et qui lui a délivré la licence (*idjaza*) et le secret ; mais sur le troisième, al-Zarhuni, nous n'avons aucune donnée si ce n'est que son patronyme provient d'une région (Zarhun) située au nord du Maroc. A partir de ces trois personnages, il apparaît que Sidi Musa a puisé ses connaissances à deux sources : le Maghreb central et le Maghreb extrême.

2- Avec le pôle de Baghdad, Sidi abd al-Qadir al-Jilani al-Baghdadi, la relation est double puisque celui-ci est à la fois l'un des maîtres auquel se rattachent tous les soufis mais aussi, nous l'avons vu dans la généalogie de Sidi Musa, revendiqué comme ancêtre. La filiation relève à la fois de l'ordre

de la parenté (généalogie) et de la spiritualité avec la chaîne initiatique (*silsila*). Quoiqu'il en soit, le saint de Baghdad joue un rôle important dans le récit puisque c'est lui qui apparaît en premier lors de la vision de Tamesgida n Kemmus, qui donne sa part de secret à Sidi Musa et qui l'investit.

3- Nous avons, enfin, le Prophète Muhammad. Le passage de la vision à un palier supérieur de la hiérarchie est suggéré par la présence des anges qui font la transition entre Sidi abd al-Qadir al-Jilani et le Prophète. La relation de Sidi Musa avec le Prophète se déroule en quatre temps : tout d'abord l'apparition, ensuite l'étreinte, puis le Prophète frotte sa poitrine contre celle de Sidi Musa et enfin, il le revêt d'une robe (*jubba*). La poitrine étant le siège du coeur et celui-ci, l'organe de la gnose (*maârifa*), on peut penser que cette image du Prophète frottant sa poitrine contre celle de Sidi Musa symbolise en fait l'ouverture ou mieux, la dilatation du corps du *wali*. Le coeur, libéré de son enveloppe charnelle (la poitrine), est maintenant plein du savoir du Prophète transmis par la proximité de sa poitrine. Il peut voyager dans les océans décrits plus haut et arriver même aux sommets que constituent les actes, attributs et enfin essence de Dieu. Le récit de la vision, telle que rapportée dans les *manaqib*, ne mentionne pas une donnée importante qui figure dans la tradition orale, à savoir le rôle que joue le "*basar*". Le sens profane de ce terme est la vision par l'oeil mais, pour les mystiques, il s'agit d'une vision par le coeur, c'est-à-dire, une vision intérieure. Or, comme l'écrit P. Nwya : " Ces deux vues s'exercent au-dedans de la poitrine (*sadr*), qui est comme le champ d'opération où le coeur et l'âme donnent leurs ordres et d'où jaillit toute action." (1970 : 122). Tout ceci confirme le rôle d'intercesseur que joue le Prophète : la vision de Dieu est rendue possible par Muhammad qui "ouvre" la poitrine de Sidi Musa et lui transmet par son regard (*basar*) la possibilité d'accomplir le voyage mystique dans l'instant. La vision de Dieu se produit après la traversée de ces différents océans : "Mais le plus grand de ces miracles (*karamat*) est que j'ai vu Dieu." Il s'agit d'une ascension provoquée par un état mystique (*hâl*) amenant Sidi Musa à passer au-delà du voile (*kachf*) pour être mis en présence du pôle des saints, des Anges, du Prophète et enfin, de Dieu. Une ascension miraculeuse qui transforme le soufi d'At Sâïd en "ami de Dieu " (*wali Allah*). Avant d'aborder la question des réactions de certains gouraris à cette vision, essayons de synthétiser les données concernant l'investiture de Sidi Musa.

d- L'investiture

Après la longue et patiente initiation auprès d'un shaykh (souvent même plusieurs), l'élève est investi, il entre dans la voie (*tariqa*), dans la confrérie. L'investiture s'accompagne de rituels divers selon les voies. L'initié est revêtu d'une bure (*khirqa*), d'un turban (*âmama*), on peut lui remettre un

rosaire (*sibha*) dont les grains sont différents d'une voie à l'autre, ou lui transmettre une litanie *dikr* qui identifie la voie du maître. Le shaykh transmet aussi un secret (*sirr*) jalousement gardé. Dans le cas qui nous occupe ici, on peut dire que Sidi Musa est investi trois fois directement et une fois indirectement. Nous nous appuyons à la fois sur l'extrait des *manaqib* et sur le récit n° 17 (tradition orale). La première investiture est suggérée par le fait qu'il fasse partie du groupe des *m'dabih*. Les élèves/disciples ayant ce statut sont considérés, par la tradition orale, comme les plus méritants des disciples de Sidi Ahmad ben Yusef. D'ailleurs plusieurs de ces élèves ou des personnes formées par eux ont fondé des confréries. La seconde est explicitement indiquée par le fait que Sidi Musa ait reçu la licence (*idjaza*) et le secret, de la part de son maître al-Ghazwani. La troisième marque de l'investiture, qui paraît aussi la plus importante, est la robe (*jubba*) remise à Sidi Musa par le Prophète lui-même. La quatrième enfin est indiquée par le geste rituel de Sidi abd al-Qadir al-Jilani qui ôte son turban et le passe sur la tête de Sidi Musa. Le saint de Baghdad demande enfin à Sidi Musa de choisir sa "part de secret".

Il semble, au vu de tout ceci, que Sidi Musa soit affilié à la fois à la confrérie Qadiriyya, à la Rachidiyya de Sidi Ahmad ben Yusef qui est marqué par l'héritage chadulite transmis par son maître al-Barnusi et par la Qadiriyya. Il est plus difficile de se prononcer sur le lien entre Sidi Musa et le shaykh al-Ghazwani ; ce dernier est l'élève d'Al-Jazuli qui tout en reprenant les doctrines chadulites leur imprime une orientation nouvelle qui aboutira, au XVIIIe siècle, à la fondation de la Taybiyya. Mais l'affiliation de Sidi Musa à la Qadiriyya est la plus importante, du fait de la double relation qui l'unit à Sidi Ahmad ben Yusef et au fondateur même de cette *tariqa*, Sidi abd al-Qadir al-Jilani.

e- Les négateurs et la confirmation

Les visions, affirmations et actions des *wali* sont souvent rejetées à cette époque. Ceci est lié à diverses raisons comme la jalousie, les rivalités entre communautés et aussi le refus des spécialistes du droit (*fuqaha*) de suivre les mystiques dans leurs affirmations incontrôlables qui peuvent être entachées d'innovations blâmables (*bidâa*), d'associationnisme (*chirk*) et autres attitudes condamnées par l'islam orthodoxe. C'est ce qui arrive par exemple au XVIe siècle à Sidi Shaykh, *wali* de l'Atlas saharien et fondateur de *tariqa*, selon Shaykh S.H. Boubekeur (1990 : 24-25). Pour Sidi Musa, la tradition orale recueillie à Tasfawt, à Timimoun et même à At Sâïd, identifie très précisément les négateurs. Ils sont dirigés par le lignage des At al-Qadi d'At Sâïd. Cette opposition n'est pas étonnante puisqu'il s'agit d'un lignage comprenant de nombreux lettrés spécialisés dans la pratique du droit musulman. Il semble bien que l'on retrouve donc, au Gourara, l'opposition

maintes fois signalée entre les *fuqaha* et les soufis. Mais ce conflit entre les tenants de deux types de pratiques religieuses est complètement éludé par la mémoire collective qui le ramène au niveau de la jalousie. Ainsi, un passage d'un ahellil (poèsie zénète) proclame : "*Sidi Musa yezru Mazigh a lghuchma / Chilawen a lmhasid i tet wa nghis* (Sidi Musa a vu Dieu, ô esprit vain / Malgré les envieux qui le nient)." (M. Mammeri, 1984 : 214-215). La tradition ajoute que la malédiction du *wali* Sidi Musa n'a pas tardé à se réaliser, amenant les membres du lignage dénégateur à demander le pardon du saint. Comme quoi l'opposition aux saints n'a aucune chance d'aboutir à un résultat. La confirmation de la vision, ainsi que nous l'avons vu dans le récit n° 17, vient de Tamentit où se rend Sidi Musa. Le shaykh de ce ksar, al-Âsnuni, s'était opposé au shaykh abd al-Karim al-Maghili à propos de la question des Juifs ; il se range ici du côté de Sidi Musa. La tradition orale et l'extrait des *manaqib* expliquent la position du shaykh al-Âsnuni de Tamentit par un argument indiscutable : la rencontre de Moïse avec Dieu, dans le mont Sinaï, telle qu'elle est rapportée dans la sourate VII du Coran. N'ayant aucune donnée sur le shaykh al-Âsnuni, nous ne pouvons pas avancer l'hypothèse d'une solidarité fondée sur d'autres critères religieux (même école et même confrérie...). Par contre nous savons (par la tradition orale) qu'à l'arrivée du shaykh al-Maghili, les gens d'At Sâïd l'ont "suivi" en adoptant ses idées (notamment par rapport aux Juifs). Le shaykh al-Âsnuni s'oppose donc au shaykh al-Maghili et soutient Sidi Musa. Cela signifierait-il que Sidi Musa s'opposait, tout comme le shaykh al-Âsnuni, au shaykh al-Maghili sur la question des Juifs ? Aucune tradition ne l'exprime explicitement. Par contre, certains récits relatifs à la fondation de Timimoun insistent sur le fait que Sidi Musa avait intégré la communauté juive dans le futur ksar et s'était opposé au shaykh al-Maghili en créant un marché dans la nouvelle cité alors que le shaykh souhaitait fonder une *zawiya*. De plus, Tamentit a toujours appartenu au soff des Sofyan ainsi que Timimoun. Or, dans le Gourara, Sidi Musa est considéré comme le "patron" des ksour Sofyan et la communauté du *ksar* d'At Sâïd appartient, elle, au soff opposé, les Yahmed. Le shaykh al-Maghili étant extérieur à la région du Twat-Gourara, le soutien du shaykh de Tamentit au *wali* d'At Sâïd est-il fondé sur une solidarité régionale ? On peut tenter l'hypothèse. D'un autre côté, le lien entre Sidi Musa et les ksour Sofyan consiste-t-il en une simple récupération (après sa mort) de l'autorité du *wali* pour en faire un signe de rassemblement ou alors, cette entente résulterait-elle d'une union scellée autour d'une même cause ? Là aussi il n'y a pas de réponse. Mais on remarquera combien les liens sont nombreux entre mysticisme et questions socio-politiques, même si les traditions hagiographiques ne mentionnent nulle part d'actions directement politiques.

La fondation de la *zawiya* de Tasfawt

Après avoir fondé le ksar de Timimoun (nous étudierons cet aspect dans un autre ouvrage), le saint se rend à Tasfawt où il fonde sa *zawiya*. Cette dernière action représente le couronnement de l'activité du *wali*. Les récits rapportent cet événement avec certaines variantes.

Dans son étude sur l'ahellil du Gourara, M. Mammeri note, à propos de Sidi Musa : "... descendant de Abdelkader Djilali, disciple de Sidi Ahmed-ou-Yousef de Miliana, lequel lui conseilla de ne s'installer que "dans une terre qui lui parlerait". Quand le saint arriva à Tasfawt, il entendit une voix sortie de terre qui lui dit : "*ay ahnin, wa da nelli ghir s-Rebbi* " (Mon bien-aimé, nous ne sommes que de par Dieu). Sidi Mousa aussitôt achète tout l'endroit, terres et gens, à son légitime propriétaire, Sidi Hadj Lahcen de Guentour." (1984 : 432). Par rapport à l'installation de Sidi Musa à Tasfawt, ce texte comporte trois éléments importants : (a) il agit en fonction de l'orientation de son maître Sidi Ahmad ben Yusef ; (b) arrivé à l'endroit prédit, il achète "terres et gens" ; (c) le "propriétaire légitime" de ce lieu est Sidi al-Hadj Lahsen d'Agentur.

Tous les récits recueillis s'accordent sur le premier point, mais il y a des divergences sur les deux autres. Dans nos récits, Sidi Musa est mis en relation avec Sidi Âmmar Leghrib de Tinkram et non pas avec le *sharif* d'Agentur considéré comme compagnon de Sidi al-Hadj Belqasem et appartenant donc à la génération de *wali* qui suivent celle de Sidi Musa. L'autre divergence concerne le site de Tasfawt qui, selon nos récits, n'était pas habité et où il n'y avait pas d'eau puisque la première foggara est l'oeuvre de Sidi Musa. On retrouve bien sûr, ici, le thème du fondateur qui s'installe sur une terre déserte et l'humanise par ses actions et ses miracles. Sur ce point, l'information rapportée par M. Mammeri sur l'appropriation de Tasfawt par Sidi Musa est plus réaliste et donc plus fiable : le lieu était certainement peuplé avant l'arrivée de Sidi Musa. D'ailleurs, dans notre enquête sur le ksar de Hadj Guelman, situé près d'At Sâïd, nous avons obtenu le récit suivant :

Récit n° 20. Les At u-Ba-Hya : de Tasfawt à Hadj Guelman

" Hadj Guelman a été formé par les installations successives de plusieurs tribus. L'une des plus anciennes, celle des At u-Ba-Hya, est venue de Tasfawt pour se fixer ici à agham Ukenda. Leur tribu a quitté Tasfawt, il y a quatre ou cinq siècles, lors de l'arrivée de Sidi Musa. Cette tribu s'est divisée en trois. Le premier groupe (*farâ*) s'est installé à Tmana, le second à Farâun et le troisième, dirigé par Ba-Hya, est venu ici à agham Ukenda."

Selon ces données, l'installation de Sidi Musa à Tasfawt s'accompagne d'une expropriation/expulsion des anciens occupants. Si l'information donnée plus haut est véridique, ce serait un groupe homogène (tribu) qui aurait été expulsé et contraint de se diviser en trois fractions. Sur

l'installation de la première fraction à Tmana, nous n'avons aucune indication. Par contre, pour Hadj Guelman et Farâun nous pouvons rappeler que le premier ksar est proche d'Illazun où avait vécu le père de Sidi Musa, le Sayid al-Masâud, auprès de qui les gens de Hadj Guelman se rendent jusqu'à présent en pèlerinage. Pour le ksar de Farâun, nous savons que Sidi Musa y avait enseigné le Coran du temps où il vivait à At Sâïd. Parmi les membres de la tribu expulsée de Tasfawt, lors de l'installation de Sidi Musa, deux fractions sur trois se retrouvent donc dans des ksour liés au *wali* et à son père. Y aurait-il eu transaction entre Sidi Musa et cette tribu avec échange de terres ? Le nom de cette tribu ne nous a pas été communiqué, sans doute l'a-t-on oublié. Les At u-Ba-Hya constituent à Hadj Guelman un lignage qui a pris le nom de l'ancêtre fondateur (Ba-Hya est le diminutif en zénète de Ba-Yahya). Ajoutons encore que lors de notre enquête auprès des descendants de Ba-Hya à Hadj Guelman, ceux-ci ont tenu à indiquer qu'ils étaient *mrabtin*. Leur ancêtre ne faisant l'objet d'aucun pèlerinage (*ziyara*), on peut penser que cette insistance sur le statut de *mrabtin*, pour des gens qui ont quitté leur ancienne résidence au moment de l'arrivée du *wali* Sidi Musa, cache peut-être une ancienne identité (judaïté ?) que l'on préfère taire. Pour revenir au texte de Mammeri, on remarquera que l'achat de terres était une pratique courante et constituait un mode d'acquisition de terres pour les tribus et les *wali* désireux de s'installer en un lieu.

Rivalités entre saints

Voyons maintenant la version fournie par les récits que nous avons recueillis sur cette installation de Sidi Musa à Tasfawt.

Récit n° 21. Sidi Musa et Sidi Âmmar Leghrib

" Sidi Musa est venu de Miliana. Son maître, Sidi Ahmad ben Yusef, lui avait dit : " Tu vas partir au Twat, c'est là que tu ouvriras une école coranique et que tu auras des enfants. Prends ton cheval et va, jusqu'à ce que tu trouves un endroit où les pierres danseront pour toi. C'est là que tu t'installeras." C'est ce que fit Sidi Musa. Il trouva le lieu. Voici les pierres qui dansent et chantent pour lui "au nom de Dieu, Ô vertus !" Il sema du blé et attendit la récolte. Mais il n'y eut rien. Il retourna alors auprès de son shaykh et lui dit : "J'ai été à l'endroit que tu m'as indiqué. J'ai semé du blé mais il n'y a pas eu de récolte." Sidi Ahmad ben Yusef lui dit : "Retourne auprès de Sidi Âmmar, il t'autorisera à t'installer." Sidi Musa se rendit auprès de Sidi Âmmar. Celui-ci lui dit alors : " Pourquoi ne m'as-tu pas demandé mon autorisation ?" Sidi Musa demanda l'autorisation en se soumettant (à son bon vouloir). Sidi Âmmar accepta et lui dit : " Va et fait une foggara." Sidi Musa creusa une foggara, mais l'eau ne vint pas. Il retourna à Miliana et dit à son shaykh : " J'ai vu Sidi Âmmar, j'ai creusé une foggara mais l'eau n'a pas coulé." Son maître lui dit alors : " Retourne auprès de Sidi Âmmar pour qu'il te donne la permission." Sidi Musa demanda la permission à Sidi Âmmar. Ils

> s'entendirent sur les conditions. Puis Sidi Âmmar lui dit : " Maintenant, va." Il l'accompagna jusqu'à la foggara et ils y trouvèrent de l'eau. Sidi Âmmar lui dit : " Fais un peigne de distribution de l'eau (*taqesrit*)." Ce que fit Sidi Musa. Puis Sidi Âmmar creusa une petite rigole et il dit à Sidi Musa : " Je l'ai faite petite pour que tes enfants n'aient pas trop de jardins car sinon, ils risqueraient de devenir des mécréants." Il ajouta : " La possession de trop de biens et de savoirs peut mener à l'incroyance (*jahl*). Quant à nous, ne prenons que ce que la Loi nous impartit." Puis, Sidi Âmmar qui était illettré demanda à Sidi Musa d'accepter ses deux enfants dans son école coranique. Sidi Musa accepta."

Ce récit nous introduit dans la psychologie des légendes populaires du Gourara. L'enjeu principal est l'installation de Sidi Musa à Tasfawt. Ce lieu est situé non loin de Tinkram où est déjà établi Sidi Âmmar Leghrib. Nous savons que celui-ci avait comme tributaires (*mawali*) les membres de la tribu des At Bu-Ziza qui occupaient les ksour d'At Âïssa et Kart. Tasfawt est au centre de cet espace alors que Tinkram est plutôt orienté vers le sud du Gourara. L'ambition de Sidi Âmmar et de ses héritiers était certainement de contrôler l'ensemble des ksour situés à l'ouest de la sebkha de Timimoun, depuis Ajdir jusqu'à Igosten. Sidi Musa apparaît donc comme un rival d'autant plus sérieux qu'il a un statut de lettré ayant étudié auprès de maîtres prestigieux. D'un autre côté, ce conflit potentiel entre les deux *wali* doit nécessairement être désamorcé. La question de l'appropriation de l'espace étant liée à l'autorité dont jouissent les saints, on peut se demander si l'essentiel du problème soulevé par ce récit n'est pas relatif à la question de l'antériorité de l'un par rapport à l'autre. Les premiers installés détiennent sinon le monopole, du moins un droit de préséance sur l'espace environnant et d'abord sur les communautés qui y vivent. Ainsi, toute nouvelle installation d'un *wali* amène nécessairement une concurrence avec ceux qui sont déjà là. Indépendamment de l'élément merveilleux (les pierres qui dansent et chantent à la vue de Sidi Musa) le récit s'articule sur une série d'oppositions que l'on peut qualifier d'objectives et qui se résorberont à la fin, dans la formulation et l'acceptation des "conditions" (*churut*). On remarquera tout d'abord que le fait d'être natif du Gourara ne donne à Sidi Musa aucun privilège. Sidi Âmmar est étranger à la région puisque originaire du Tadla. Il n'est installé vraisemblablement que depuis peu. Le fait d'avoir passé de longues années à étudier (au Nord et à l'Ouest du Maghreb) contribue à l'isolement de Sidi Musa. Il ne paraît pas (du moins dans ce récit) appuyé par son lignage ou par des solidarités locales. C'est un individu isolé n'obéissant qu'aux ordres de son maître (Sidi Ahmad ben Yusef) qui l'a envoyé vers le Twat, son pays d'origine. Sidi Musa est donc présenté ici non pas comme un "fils du pays" qui après des études décide de retourner chez lui pour propager les idées reçues, mais comme un disciple obéissant aux ordres de son shaykh. Or, le prestige et l'autorité du shaykh ne

suffisent pas puisqu'un *wali* s'oppose à l'accomplissement de la mission. Le conflit entre Sidi Musa et Sidi Âmmar renvoie donc à une rivalité entre ce dernier et le maître Sidi Ahmad ben Yusef. Il est difficile d'interpréter ce conflit à partir d'une opposition entre deux écoles ou voies mystiques différentes, puisque Sidi Âmmar est présenté comme illettré, à moins de le considérer (mais aucun récit ne l'affirme explicitement) comme un agent actif de l'expansion de l'influence politico-religieuse du Maghreb al-Aqsa dont il est originaire, et peut-être même de la Jazuliyya. Si cela était le cas, son opposition à l'installation d'un disciple de Sidi Ahmad ben Yusef prendrait tout son sens.

Dans le cas où ce conflit ne renverrait pas aux données politiques et religieuses favorisant le développement d'antagonismes entre confréries soutenant des pouvoirs différents, il faudrait le réduire à ce qui apparaît au niveau du récit, à savoir un conflit de base reposant sur des stratégies visant l'appropriation de l'espace et des ksouriens. Et dans ce conflit local, l'autorité d'un maître lointain n'est d'aucune efficacité puisque Sidi Ahmad ben Yusef "conseille" à son disciple de solliciter l'autorisation de Sidi Âmmar. L'opposition entre les deux *wali* peut être résumée par le tableau suivant.

Relations d'opposition entre les deux *wali*

Sidi Âmmar Leghrib	**Sidi Musa**
- Etranger au Gourara	- Natif du Gourara
- Vient du Tadla	- Est parti étudier au Maghreb central
- Illettré	- Lettré
- Déjà installé à Tinkram	- Vient après lui
- Maître de l'espace situé à l'ouest de la sebkha	- Cherche un lieu où fonder sa *zawiya*
- Empêche l'installation de Sidi Musa	- Est "appelé" par le lieu que lui a promis son maître
- Accepte finalement l'installation et aide Sidi Musa en le conseillant	- Consulte son maître puis reconnaît l'autorité de Sidi Âmmar
- Demande d'éducation pour ses enfants.	- Accepte cette demande.

Ce récit, il faut le préciser, n'a été recueilli ni à Tasfawt ni à Tinkram mais à Ajdir qui semble neutre par rapport aux deux *wali*. Ceci dit, on constate que le récit est plutôt à l'avantage de Sidi Âmmar en affirmant le

droit du premier occupant. On notera, en plus de l'opposition lettré/illettré, que l'arrivée au lieu de prédilection est signifiée par la manifestation de joie de la nature qui accueille Sidi Musa en faisant chanter et danser les pierres. Les paroles chantées : "Au nom de Dieu, ô vertus", sont toujours dites lors des *ziyara* et signifient que l'endroit est pur de toute souillure et donc digne de recevoir le saint. Arrivé donc à ce lieu, Sidi Musa laboure et sème, mais point de récolte. C'est Sidi Âmmar qui lui apprendra la nécessité d'une foggara, d'un peigne de distribution (*taqesrit*) et même, de ne pas trop agrandir les jardins puisque la richesse mène à l'infidélité en détournant de Dieu. Sidi Âmmar est plus près de la terre. Il paraît maîtriser le rapport à l'eau. Serait-ce parce qu'il est illettré ? En tous cas, cette éthique de la pauvreté s'accompagne d'une méfiance vis-à-vis d'une surabondance de savoir. L'excès menant à l'infidélité, il faut rester dans le juste milieu et vivre modestement en louant le seigneur. On reconnaît ici le fameux *tawwakul* (abandon en Dieu) qui constitue une des valeurs centrales du système de croyance des soufis. Ajoutons aussi que ce récit met en valeur l'importance de la relation entre développement de l'hydraulique (foggara) et établissement de lignages religieux.

Le thème de la rivalité entre saints est courant dans cette littérature orale d'inspiration hagiographique. Le problème est résolu (dans le récit qui nous occupe) par l'entente autour des *churut*, c'est-à-dire des conditions à accepter. Une véritable négociation donc. D'abord, Sidi Musa reconnaît l'autorité de Sidi Âmmar (*selem-lih*). Cette reconnaissance paraît tout à fait formelle puisque à aucun moment les récits ne signalent de pratique de soumission qui accompagnent généralement le fait qu'un saint se place sous l'autorité d'un autre. Ensuite, il accepte l'intervention de Sidi Âmmar qui règle le débit de l'eau de façon à ce que les descendants ne s'enrichissent pas trop en investissant de manière démesurée dans l'exploitation du sol. On peut ainsi interpréter cette intervention de Sidi Âmmar comme un moyen de limiter l'extension du ksar de Tasfawt. La croissance d'un lignage de *mrabtin* entraîne, en effet, la venue d'exploitants directs (les haratin) dévoués aux religieux propriétaires et formant la masse des tributaires. Tasfawt doit, pour ne pas concurrencer Tinkram, demeurer un ksar-*zawiya* de taille moyenne qui ne prétende pas à l'hégémonie. Enfin, troisième élément de la négociation, l'acceptation par Sidi Musa de prendre les enfants de Sidi Âmmar dans son école coranique, pour les former. Le *wali* illettré est ici dépendant de Sidi Musa. Mais nous avons vu, plus haut, qu'au bout d'un certain temps les dons et dispositions des deux enfants, dignes représentants du père, amènent Sidi Musa à déclarer qu'il n'a plus rien à leur apprendre et à les renvoyer à leur père qui les dirige alors sur Fès, ville prestigieuse aux savants renommés. Ainsi, les enfants de Sidi Âmmar

échappent à la dépendance vis-à-vis des descendants de Sidi Musa, de même qu'une fois la foggara en état de fonctionnement, les gens de Tasfawt ne sont plus redevables en matière d'irrigation, vis-à-vis des gens de Tinkram.

Une fois les éléments structurant le récit mis en évidence, on perçoit clairement l'enjeu de ces rivalités : maintenir un équilibre entre *wali* porteurs d'autorité et d'appétits en matière d'appropriation d'espace, de soumission des communautés et de pouvoir.

Le récit suivant nous permettra de revenir sur les relations entre Sidi Musa et un autre *wali* que nous avons mentionné plus haut, Sidi Ahmad ben Musa.

Récit 22. Sidi Musa et Sidi Ahmad ben Musa de Kerzaz

" Ils étaient deux, Sidi Musa et Sidi Ahmad u-Musa. Ils faisaient partie des *mdabih* de Sidi Ahmad ben Yusef. C'est auprès de lui qu'ils ont étudié. Le jour où leur shaykh les autorisa à partir, il révéla à chacun d'eux où se trouvait sa mission (*hadja*). Et, à Sidi Musa et Sidi Ahmad u-Musa, le maître révéla que leur mission était entre eux deux. Lors de son arrivée ici, Sidi Musa était déjà dans son état mystique (*hâl*). Il dit à Sidi Ahmad u-Musa : "Chaque vendredi, si Dieu veut, viens ici à Tasfawt accomplir ta prière, tu trouveras alors ta mission (*hadja*)." Sidi Ahmad u-Musa prit l'habitude de venir chaque vendredi à Tasfawt, comme le lui avait demandé Sidi Musa. Il faisait la prière et s'en retournait à Kerzaz. Mais un vendredi, il ne vint pas... Lorsque Sidi Ahmad u-Musa réapparut, Sidi Musa lui dit : " Que t'est-il arrivé ? Tu n'es pas venu le vendredi." Et Sidi Ahmad u-Musa lui répondit : " A chaque fois que j'étais sur le point d'arriver aux environs de Tasfawt, un chameau étalon me barrait le chemin." Sidi Musa lui dit : "Une autre fois, lorsqu'il t'apparaîtra, mets-lui les genoux à terre puis, monte-le et viens ici." Sidi Musa savait qu'il s'agissait en fait de Sidi Âbbad. Et de nos jours encore, nous disons en l'évoquant : "Sidi Âbbad, l'étalon (*fhel*)." Lorsque Sidi Ahmad u-Musa revint, il trouva l'étalon. Au moment où celui-ci s'approcha de lui, il lui sauta dessus et s'accrocha à son cou. L'autre redevint homme. Sidi Âbbad lui dit alors : " Ah ! Il t'a mis au courant ! Il t'a dit qui j'étais. Pars, voici le chemin."

Ce récit suggère deux questions : d'abord le partage des rôles entre Sidi Musa et Sidi Ahmad ben Musa tous deux formés à l'école de Sidi Ahmad ben Yusef ; ensuite le rôle de Sidi Âbbad.

La première question nous renvoie vers la grande histoire avec les ramifications des confréries et des *zawiya* locales alors que la seconde nous ramène vers les données locales où les rivalités sont traitées dans le registre du merveilleux. Pour ce qui est du partage des rôles entre Sidi Musa et Sidi Ahmad ben Musa, le récit les situe tous deux parmi les élèves de Sidi Ahmad ben Yusef, avec le statut de *mdabih*. Ce qui correspond, comme nous l'avons vu plus haut, aux sources écrites. Mais alors que dans les écrits, c'est plutôt le *wali* de Kerzaz qui est nommé de manière indiscutable comme

fondateur de la *zawiya* Kerzaziyya, Sidi Musa n'étant identifié que difficilement puisqu'en partie confondu avec Sidi Muhammad ben abd al-Rahman *mu-l-shul*, la tradition orale recueillie à Timimoun attribue le grand rôle à Sidi Musa. Les deux élèves sont, dans le récit, associés et même liés par leur maître à la même *hadja*. Ce terme, que nous avons traduit par "mission", est relativement vague et peut renvoyer aussi aux notions de secret, but, intérêt et même, objectif ou projet commun. Nous pouvons déduire de ceci que les deux disciples ont été investis par leur maître d'une mission de propagation de son enseignement et de l'organisation confrérique dans ces régions du Twat-Gourara et de l'oued Saoura. Dans le récit, Sidi Musa paraît plus avancé dans son cheminement spirituel puisqu'il est présenté comme ayant déjà accédé à l'état mystique (*hâl*). La proposition, faite à Sidi Ahmad ben Musa, de venir chaque semaine accomplir la prière du vendredi à Tasfawt, renvoie d'abord, dans l'imaginaire des ksouriens, aux pouvoirs des *wali* qui sont en mesure de franchir de longues distances en un moment, ce qui fait partie des *karamat* et, ensuite, à Tasfawt comme lieu où se trouve la clef du projet de Sidi Ahmad ben Musa. On pense évidemment à l'établissement d'une relation d'initiation entre les deux *wali*. Relation dans laquelle Sidi Musa de Tasfawt jouerait le rôle de guide. A ce moment, Sidi Musa est certainement plus âgé que son compagnon de Kerzaz et il est possible qu'il lui ait transmis une part de son savoir et de son expérience mystique.

Mais, dans les rares écrits dont nous disposons, nous ne trouvons aucune trace de cette relation. Aussi bien M. Hadj-Sadok dans son étude sur Sidi Ahmad ben Yusef que Depont et Coppolani donnent comme initiateur de Sidi Ahmad ben Musa, Sidi Muhammad ben abd al-Rahman *mu-l-shul*. Cette information est confirmée dans un manuscrit recueilli à la *zawiya* même de Kerzaz, par P. Albert. La liste fournie par ce dernier, nous livre les noms des personnes qui se sont transmis "le secret de l'ordre". En remontant la chaîne, nous lisons : "... ce dernier, de Si M'hammed ben M'hammed ben Djerad de la Souara, lui-même de l'éminent Bel-Abbès Si Ahmed ben Moussa de Kerzaz, ce dernier de Mohammed ben Abd-er-Rahmane, lui-même de Bel-Abbès Si Ahmed ben Youcef-er-Rachidi de Miliana, ce dernier de Si Ahmed ben Aïssa El Bernoussi..." (1906 : 480). L'initiateur de Sidi Ahmad ben Musa de Kerzaz est aussi, selon ce document trouvé à la *zawiya* même de Kerzaz, Muhammad ben abd al-Rahman, plus connu sous le non de *mu-l-shul*. Sidi Musa de Tasfawt n'est donc pas nommé. On peut penser que les patrons de Tasfawt et de Kerzaz ont été liés par une forte amitié et qu'ils ont dû participer (peut-être à Tasfawt) à des séances de *dikr*. Sidi Ahmad ben Musa parviendra à fonder son ordre qui "... réuni treize ordres différents pour n'en former qu'un seul." (P. Albert, 1906) et aura une influence certaine dans la Saoura et le Twat-Gourara. La Kerzaziyya sera même reconnue par le pouvoir sharifien (selon Depont et Coppolani) alors que Sidi Musa

n'exercera qu'une action locale, dans le Gourara. C'est précisément vers cette donnée locale que nous oriente le récit en faisant intervenir un autre personnage, Sidi Âbbad. Celui-ci est caractérisé par les traditions orales du Gourara comme ayant été un bandit de grand chemin présent surtout entre Tasfawt et Agentur. Plus tard, il aura un lien avec Sidi al-Hadj Belqasem qui réussira à le ramener vers le droit chemin et en fera un de ses élèves. Les descendants de Sidi Âbbad sont considérés comme des *mrabtin* et installés dans les ksour d'At Âïssa et d'Ajdir. Dans le récit, Sidi Âbbad apparaît à Sidi Ahmad ben Musa, sous la forme d'un chameau étalon (*fhel*), animal symbolisant la puissance virile et que l'homme craint tout en l'admirant. Il empêche Sidi Ahmad ben Musa de se rendre à Tasfawt. S'agit-il d'un trait purement folklorique puisé dans le merveilleux ou alors d'un trait symbolisant une volonté de nuire à la relation entre les deux *wali* ? Sidi Âbbad représente, ici, la force animale, brute, porteuse de violence et de destruction que tout le monde craint, sauf le *wali* confirmé dont les pouvoirs déjouent ces miracles quelque peu dérisoires.

Ces récits montrent combien l'établissement d'un *wali* (même reconnu) dans un lieu, la fondation d'une *zawiya* et l'entretien de liens avec d'autres personnages alliés, n'est pas chose facile. Les rivalités débouchent souvent sur des conflits dont l'enjeu principal est le partage de l'espace, c'est-à-dire en dernier ressort, l'établissement de zones d'influences exercées par les lignages religieux sur les communautés ksouriennes. Cette influence se manifeste par l'allégeance des communautés aux saints et l'organisation annuelle de ziyara-s qui, en même temps qu'elles réactualisent (par le rituel) cette soumission, permettent l'entrée de biens divers sous forme de dons. La concurrence à laquelle se livrent les *wali*, qui apparaissent ainsi comme de véritables entrepreneurs indépendants quoique liés à leurs maîtres respectifs, permet d'expliquer entre autre que les récits de fondations soient si souvent accompagnés de détails sur les migrations effectuées par le saint fondateur.

La dernière rencontre, dont fait état la tradition orale, met en relation Sidi Musa et Sidi al-Hadj Belqasem.

Récit n° 23. Sidi Musa et Sidi al-Hadj Belqasem

" A l'époque de Sidi Musa, Sidi al-Hadj Belqasem n'était pas présent au Gourara. Il était au Maghreb et plus exactement au Tadla, où il étudiait. Le jour où son maître l'a autorisé à partir, il est revenu au Gourara. Arrivé à Tasfawt, il rencontra Sidi Musa ben Masâud et celui-ci lui dit : " Tu dois te placer sous mon autorité." Sidi al-Hadj Belqasem lui répondit que cela ne lui était pas possible, que son shaykh ne l'avait pas autorisé à se mettre sous l'autorité d'un autre que lui. Sidi Musa lui dit alors : " Si tu n'acceptes pas de te placer sous mon autorité, tu ne peux habiter sur ces terres." Sidi al-Hadj Belqasem retourna donc au Tadla, auprès de son maître. Il lui expliqua ce qui s'était passé, et son maître lui dit qu'il était au courant de sa rencontre avec

> Sidi Musa. Il ajouta : " Tu vas repartir au Gourara car, lorsque tu y arriveras, il ne sera plus de ce monde. Avant de mourir, il préviendra les siens de ton arrivée en leur disant que c'est toi qui dirigeras la prière de l'absent, au moment de son enterrement. De plus, il laissera des consignes aux siens pour qu'ils te remettent un certain nombre de choses." Sidi al-Hadj Belqasem revint au Gourara et il se dirigea vers Tasfawt. Il y arriva au moment où Sidi Musa était lavé et enveloppé dans son linceul. Sidi Musa avait prévenu ses enfants et les élèves de la *zawiya*. Il leur avait dit : " A ma mort, sortez-moi, un homme se présentera qui dirigera la prière de mon enterrement. Ensuite, vous lui remettrez ma canne, l'outre et les ciseaux." Les gens de Tasfawt suivirent ces instructions. Sidi al-Hadj Belqasem vint et dirigea la prière. Puis, on lui remit la canne et l'outre de Sidi Musa, mais ils refusèrent de lui donner les ciseaux qu'ils conservèrent. Les enfants de Sidi Musa pensèrent qu'en remettant les ciseaux, ils seraient amenés à se placer sous l'autorité de Sidi al-Hadj Belqasem et de ses enfants. Ils décidèrent de les garder pour que chacun reste maître de lui-même."

Ce récit est structuré autour de trois éléments, les actants, le conflit potentiel et sa résolution.

<u>Les actants</u>

Les personnages principaux sont Sidi Musa et Sidi al-Hadj Belqasem. Le premier, *wali* confirmé, est au terme de sa vie et le second vient juste de terminer ses études et son initiation auprès de son maître. Nous sommes donc à un moment charnière. Derrière ces personnages principaux, se profilent d'abord le maître de Sidi al-Hadj Belqasem qui se trouve au Tadla et ensuite, les enfants de Sidi Musa ainsi que les élèves de sa *zawiya*. Ce dernier élément (enfants et élèves) montre la supériorité de Sidi Musa qui n'est plus au temps où il devait constamment en référer à son maître Sidi Ahmad ben Yusef. La situation a évolué et c'est maintenant au tour de Sidi al-Hadj Belqasem (en tant que dernier arrivé) de consulter à chaque fois son maître. Ceci nous renvoie au conflit potentiel entre les deux personnages principaux du récit.

<u>Le conflit</u>

La relation est centrée sur la question de l'autorité et du pouvoir. Sidi Musa exige du nouvel arrivé qu'il se place sous son autorité (*taht tasaruf-ihi*). Cette question de l'autorité constituait, on s'en souvient, l'essentiel de la relation entre Sidi Musa et Sidi Âmmar Leghrib. La soumission ou l'allégeance au *wali* en place constitue une sorte de règle à laquelle doit se plier, souvent après avoir fait preuve d'une certaine résistance, le nouvel arrivé. Mais, alors que dans le conflit qui l'opposait à Sidi Âmmar Leghrib, le maître de Sidi Musa lui conseillait de demander à ce dernier l'autorisation de s'installer, le dénouement du conflit avec Sidi al-Hadj Belqasem prend une autre tournure. Dans ce dernier cas, l'autorisation de s'installer (d'habiter

sur ses terres) passe par une condition : la soumission de Sidi al-Hadj Belqasem. Le récit nous montre un conflit aigu qui ne se résout que par la disparition physique de Sidi Musa du champ de la compétition entre agents religieux. De plus, le récit nous indique que le maître de Sidi al-Hadj Belqasem est du Tadla, donc de la région d'où est originaire Sidi Âmmar Leghrib.

Un récit recueilli à Timimoun indique que ce shaykh du Tadla s'appelle Sidi Ali u-Brahim, et qu'il serait même le père de Sidi Âmmar Leghrib. Ce conflit renvoie donc, à un premier niveau, à la concurrence entre les deux *wali* du Gourara (Sidi Musa et Sidi al-Hadj Belqasem) et à un niveau plus élevé, mais non explicité dans le récit, à une concurrence entre les maîtres c'est-à-dire Sidi Ahmad ben Yusef de Miliana et Sidi Ali u-Brahim, shaykh du Tadla. Ce nouvel élément renforce notre hypothèse d'une rivalité entre les deux branches concurrentes de la Shaduliyya voire entre la branche qui vient d'être remaniée par l'imam al-Jazuli et celle qui, sous la direction de Sidi Ahmad ben Yusef, reste fidèle à la Qadiriyya. Mais ces éléments sont complètement évacués de nos récits.

Le dénouement du conflit

La disparition de Sidi Musa facilite l'installation de Sidi al-Hadj Belqasem. Mais il y a plus car les "consignes" laissées par Sidi Musa à ses enfants et élèves préfigurent un renversement de situation assez difficile à expliquer. En effet, le fait que Sidi Musa recommande aux siens d'attendre l'arrivée de Sidi al-Hadj Belqasem pour diriger la prière de l'absent lors de son enterrement signifie qu'au moment de sa mort, Sidi Musa accorde une prééminence certaine à Sidi al-Hadj Belqasem au détriment des gens de sa *zawiya*.

En demandant à ses enfants de remettre à Sidi al-Hadj Belqasem, sa canne, son outre et les ciseaux, la relation est orientée vers une transmission de son autorité au nouveau maître et c'est bien ce que comprennent les enfants et élèves de Tasfawt qui vont transgresser en partie les ordres de Sidi Musa. Ils remettent la canne et l'outre (*garba*), mais conservent les ciseaux qui représentent "... la force qui tranche, découpe, sépare, distingue..." (Chevalier et Gheerbrant, 1982 : 260). L'enjeu est clair : la soumission totale à Sidi al-Hadj Belqasem risque, à terme, de provoquer l'éclatement du lignage en formation laissé par Sidi Musa ainsi que la disparition ou, du moins, la marginalisation de la *zawiya* de Tasfawt.

Nous voyons comment le récit reconstitue les relations entre les deux *wali* et les enjeux découlant de cette situation. On sent à l'oeuvre, dans ce récit, l'un des éléments essentiels du jeu "politique" : ne jamais accepter l'émergence d'un pôle unique débouchant sur une hégémonie de fait. La réponse des enfants et élèves de Sidi Musa, confrontés à une situation

porteuse d'hégémonie de la part de Sidi al-Hadj Belqasem (et de ses enfants), est claire : "que chacun reste maître de lui-même".

Les actions et le capital symbolique accumulés par Sidi Musa ne seront donc pas détournés au profit d'un tiers mais constitueront la base sur laquelle devra se parachever l'oeuvre entreprise par le fondateur. Après la fondation suit une période de consolidation de la *zawiya* mais aussi du lignage. Parallèlement, s'effectue la fixation des Haratin chargés de cultiver les jardins du maître. L'entretien de la *zawiya* et la gestion de la baraka du fondateur revient aux descendants (les At Sidi Musa), mais certains d'entre eux peuvent être amenés à rééditer, en partie, l'action de l'ancêtre en devenant eux-mêmes fondateurs de *zawiya* dans d'autres lieux.

Les descendants

Sidi Musa laisse une fille et un seul enfant mâle, Ahmad. Celui-ci, après trois mariages, engendre sept enfants mâles et six filles. C'est donc lui qui étend le lignage. A la troisième génération, les enfants d'Ahmad u-Musa laissent dix enfants mâles. Et c'est au niveau de cette troisième génération de descendants que survient le départ de Sidi Brahim (u-Ahmad u-Musa) qui appartient donc à la branche aînée du lignage. Sidi Brahim part à Wajda, ksar occupé bien avant son arrivée, où il fonde une *zawiya* et un lignage dont les membres sont toujours présents.

L'enquête à Wajda auprès de l'un de ses descendants (qui tient la *zawiya*) révèle que son installation dans ce ksar date d'environ trois siècles, au milieu du XVII[e] siècle donc. On ajoute qu'avant sa mort, Sidi Musa avait demandé que l'on ne fasse subir aucune transformation ni agrandissement à sa *zawiya*. Sidi Brahim, qui se sent à l'étroit, décide alors de partir. La tradition orale lui attribue ces paroles, dites avant qu'il ne s'en aille : "Tasfawt, ce n'est pas que je te déteste, mais je veux des jardins et d'autres choses encore." Sidi Brahim, qui sera influent à Timimoun où une forteresse porte son nom, est contemporain de Sidi Idda de Messahel et de Sidi Mhammad, le petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem.

Par rapport aux conflits entre *soff*, nous avons vu que Sidi Musa était considéré par les Sofyan comme leur shaykh, or, la tradition orale nous signale que Sidi Brahim entretenait des liens avec les gens de Beni Mehlal auxquels il aurait offert sa gandoura (*aâbaya*). Tous les cinq ans, les gens de Beni Mehlal se rendent à Wajda en pèlerinage auprès du mausolée de Sidi Brahim. Ceci montre que Sidi Brahim, tout en conservant des rapports étroits avec les gens de Timimoun (Sofyan), avait noué de bonnes relations avec Beni Mehlal considéré comme le ksar principal des Yahmed. Il s'agit peut-être d'une manifestation d'autonomie par rapport aux conflits entre les deux *soff*. Signalons enfin que le ksar de Wajda appartient, malgré cette autonomie de Sidi Brahim, au soff des Sofyan.

A la quatrième génération de descendants appartient Sidi Musa u-Lhadj (u-Sidi al-Hadj Ahmad u-Sidi abd al-Âziz u-Sidi Ahmad u-Sidi Musa). La tradition orale le signale d'abord au ksar d'At Sâïd où il enseigne le Coran pendant quelques temps puis, suite à un conflit avec la communauté de ce ksar, il part se fixer à Tawersit où se trouve son mausolée. Le conflit entre Sidi Musa et les gens d'At Sâïd semble donc perdurer et empêche l'installation de son descendant dans ce ksar.

A la cinquième génération, deux descendants se font remarquer. Le premier est Sidi Ahmad u-Lahdj qui s'installera à Talmin d'où il étendra son influence sur l'ensemble des ksour situés à l'Ouest du Gourara, et Sidi Mhammad son frère. Contrairement à Sidi Ahmad u-Lhadj qui a pérégriné entre Tasfawt, Tebbu, Timimoun, Talmin et Saguia, Sidi Mhammad semble avoir passé toute sa vie à la *zawiya* de Tasfawt qu'il ne quitte que pour Timimoun où il meurt chez les At al-Mehdi, après avoir ressuscité un personnage de ce lignage qui est l'un des plus importants de ce ksar. Ce récit qui relate comment un *wali* est amené à produire un miracle (ressusciter un mort) pour ne pas faillir à sa promesse, montre aussi l'évolution des mentalités vis-à-vis du pouvoir des saints.

La vision de Dieu, par Sidi Musa, avait suscité une polémique obligeant le *wali* à comparaître devant une assemblée de saints/savants, son arrière-petit-fils ressuscite un mort sans que cela ne soulève de critique. Le statut et les pouvoirs des possesseurs de *baraka* sont institutionnalisés et rien ne semble en mesure de les remettre en cause.

4- L'INFLUENCE POLITICO-RELIGIEUSE DU *MAGHREB AL-AQSA*

La notion de sharifisme telle que définie par H. L. Beck s'applique tout à fait aux oasis sahariennes. Selon Beck, le sharifisme est : "... Un phénomène par lequel des gens revendiquent la jouissance d'un prestige dû au fait qu'ils descendent du Prophète, en vertu de quoi ils pensent avoir certaines qualités, certains droits ou une certaine influence, ou en vertu de quoi ils se les voient attribuer." (1989 : 234).

Cette émergence des *shurafa* sera, au Twat-Gourara, le résultat d'un long travail mené par les agents religieux en direction des ksouriens pour institutionnaliser leur statut dominant. Ce statut s'appuiera à la fois sur la filiation et les liens généalogiques reliant les *shurafa* au Prophète et qui les constitue en groupe d'élite ; sur la solidarité qui les unis indépendamment du lieu dans lequel ils vivent et sur la relation au *makhzan* sharifien. Par ailleurs, les lignages de *mrabtin* et de *sharif* sont exemptés de l'impôt. L'autorité des *shurafa* reposera sur le charisme qui leur est attribué, bien que cet attribut ne soit pas uniformément répandu.

La diffusion, au Gourara, du sharifisme, est liée à l'action des wali. Les saints les plus importants seront tous considérés comme *shurafa* et même

lorsque certains n'ont que le statut de *mrabtin* les gens précisent que les ancêtres, lorsqu'ils étaient persécutés, avaient décidé de cacher auprès des populations leur statut de *shurafa*, pour ne pas attirer d'éventuels ennemis ; ces *mrabtin* ne sont, selon la tradition orale, que des *shurafa* « cachés » (*mukhfiyin*).

Un autre indicateur de l'engagement des *wali* du Gourara dans ce travail de diffusion du sharifisme sera l'instauration des cérémonies du *mawlid* qui célèbrent la naissance du Prophète. Les rituels mis en place à l'occasion du *mawlid* (*sbuâ*) seront, au Gourara, orientés vers des objectifs correspondants à la fois au culte du Prophète, mais aussi aux stratégies des *wali* dans la concurrence qui les oppose en vue de l'extension de leur prestige, de leur charisme et de leur autorité sur les ksouriens.

A- La propagation du sharifisme : Sidi al-Hadj Belqasem

En récapitulant les différentes données que nous avons mises en évidence, jusqu'à présent, on obtient pour les *wali* le processus suivant. Le plus ancien *wali* signalé par la tradition orale et les chroniques orales est Sidi al-Hadj M'hammad qui a vécu dans le Tinerkouk et dans le Deldul, sa *gubba* est à Igosten. Ce *wali* est mis en relation directe avec un personnage arrivant de l'ouest (Tadla) à savoir Sidi Âmmar Leghrib. Le premier *wali* invite le second à s'installer dans le Gourara et à fonder une *zawiya* à Tinkram. Les enfants de Sidi Âmmar Leghrib s'installent, quant à eux, entre Igosten et Tukki. Sidi Âmmar Leghrib est mis, lui aussi, en relation directe avec Sidi Musa. Après une série d'actions, ce dernier se fixe à Tasfawt, où il fonde une *zawiya*. Avant sa mort, Sidi Musa s'oppose à un nouveau *wali*, venant lui aussi de l'ouest (Tadla) Sidi al-Hadj Belqasem. Nous allons maintenant essayer de cerner ce personnage en nous appuyant, à la fois, sur les rares chroniques écrites et les traditions orales recueillies dans différents ksour du Gourara. Ces sources nous entraînent directement vers la question de l'origine du saint qui constitue un élément essentiel dans l'élaboration de l'image du personnage.

Eléments fournis par al-Halali

L'arrivée de Sidi al-Hadj Belqasem au Gourara est ainsi présentée par A.G.P. Martin qui reprend une chronique d'al-Halali : " Le Cherif Moulaï-Hassane reçut un jour dans sa résidence une caravane de pèlerins originaires du Drâ, et dont le chef, Sidi El-Hadj Bekassem, était accompagné de son père, de son aïeul et de son oncle ; ces gens s'arrêtèrent chez le cherif, et Sidi El-Hadj Belkassem envoya ses fils porter ses bénédictions dans les tribus arabes voisines qui lui offrirent des présents." (1908 : 82). Ce texte comprend quatre éléments importants : (a) l'origine de Sidi al-Hadj Belqasem est située dans le Drâa ; (b) ce personnage est le chef d'une

caravane de pèlerins qui comprend son aïeul, son père et ses enfants, donc quatre générations ; (c) la caravane et son chef sont accueillis par le cherif "Moulaï-Hassane", c'est-à-dire Mulay Lahsen que nous avons étudié plus haut ; (d) la première action de Sidi al-Hadj Belqasem consiste à nouer des liens avec les "tribus arabes voisines" auxquelles il envoie ses bénédictions (par le biais de ses fils) et dont en retour il reçoit des présents.

Voici donc un personnage extérieur au Gourara qui se rend en pèlerinage (vers la Mecque ?) en compagnie de ses proches et qui s'arrête chez un *sharif* pour nouer aussitôt des liens avec les tribus arabes. En décryptant ce discours, nous voyons que le *sharif* Mulay Lahsen est originaire d'Orient, les tribus arabes sont évidemment d'Arabie et Sidi al-Hadj Belqasem vient du Draâ. Tous ces acteurs sont mis en relation au Gourara. Cet exemple illustre la démarche d'al-Halali (et des autres chroniqueurs arabes ou arabisés) : le Gourara ne constitue qu'un espace de rencontre et d'établissement pour des gens venus d'ailleurs. Ces rencontres entre acteurs "nobles", à savoir les *shurafa*, *wali* et tribus arabes, se déroulent dans un espace en quelque sorte vide de traces d'occupations antérieures.

La travail de mémorisation, par le biais de l'écrit, effectué par al-Halali, est le produit d'une sorte de sélection ethnique : ne se rencontrent que des acteurs qui appartiennent au même groupe des Arabes. Cette sélection ethnique qui consiste à privilégier les acteurs appartenant au groupe arabe, en évacuant totalement les Zénètes, les Juifs et les Haratin, produit aussi un effet dans le rapport au temps puisque l'on ne met en relation que des acteurs considérés comme liés, de manière privilégiée, à la propagation de l'Islam. La collaboration entre ces acteurs, porteurs de forces différentes (baraka innée des *shurafa* et acquise des *mrabtin*, violence exercée par les nomades arabes), permet d'instaurer un ordre nouveau qu'ils dirigeront et qui effacera les traces de l'ancien. L'évacuation et l'oubli des données locales d'une part, et l'identification des acteurs produits par ce texte d'al-Halali d'autre part, nous permettent de mieux saisir la logique de ces chroniqueurs au travail : effacer toute donnée locale, expurger du passé toute trace d'une antériorité, pour concentrer le récit sur une époque particulière (l'islamisation par les *shurafa* et *mrabtin*) qui constitue le moment de fondation d'un ordre social nouveau.

Cette logique, à l'oeuvre chez al-Halali mais aussi les autres chroniqueurs du Twat, est complètement ignorée par A.G.P. Martin, qui considère ces données écrites comme seules dignes d'intérêt dans son propre effort de reconstruction du passé du Twat-Gourara. Mais la prise en compte de la tradition orale permet de renouveler cette approche du passé du Gourara.

Eléments fournis par la tradition orale

Les premières données recueillies lors de nos enquêtes sur Sidi al-Hadj Belqasem étaient contradictoires : certains informations le faisaient venir d'Orient (Egypte ou Syrie) et d'autres du Maghreb occidental (Tadla) ; jusqu'au jour où un lettré du ksar d'At Sâïd nous communiqua la version suivante : " Au sujet de Sidi al-Hadj Belqasem, la vérité est qu'il est natif du Gourara. Ensuite il est parti étudier au Maroc (Tadla) puis il est revenu. C'est un descendant de Ba-M'luk. Ce sont des Banu Umiyya et leur arbre généalogique remonte jusqu'à Otman Ibn Affan..."

Puis un autre lettré, de Timimoun, confirmait cette donnée par le récit suivant.

Récit n° 24. Sur Sidi al-Hadj Belqasem

" Sidi al-Hadj Belqasem est le fils de Sidi Belehsiyen qui est enterré à Awsif. Ce sont des descendants de Ba-M'luk. Tous les ksour situés entre Awsif et Beni Melluk étaient appelés "ameluk n seltan" (propriété du sultan). Sidi al-Hadj Belqasem n'est pas originaire de la *zawiya* qui porte son nom. Il est du ksar appelé en zénète "agham n Ba-M'luk", situé sous le ksar de Beni Mehlal. C'est là qu'il vivait avant de partir au Tadla. Sidi al-Hadj Belqasem a étudié au Tadla auprès de Sidi Ali ben Brahim qui est le père de Sidi Âmmar Leghrib de Tinkram. Puis, un jour, Sidi Ali ben Brahim autorisa son élève Sidi al-Hadj Belqasem à retourner au Gourara pour y créer une *zawiya*. L'endroit occupé actuellement par le ksar de Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem appartient à la tribu des At u-Baha. Ce n'est qu'après son retour que Sidi al-Hadj Belqasem est entré (*dkhel*) sur leurs terres. "

Ces récits nous fournissent quatre éléments sur le personnage de Sidi al-Hadj Belqasem : (a) une filiation (avec les noms de son père et de l'ancêtre) remontant jusqu'à Otman Ibn Âffan qui est l'un des quatre premiers khalifes ; (b) un espace comprenant les ksour situés entre Awsif et Beni Melluk, cet espace appelé "ameluk n seltan" suggère l'idée de pouvoir ; (c) un maître spirituel, Sidi Ali ben Brahim qui est aussi le père du *wali* installé à Tinkram (Sidi Âmmar Leghrib) et, (d) une tribu sur les terres de laquelle Sidi al-Hadj Belqasem fonde sa *zawiya*. Tout ceci nous oriente vers trois axes de recherche : d'abord, l'origine du *wali* avec comme repère central l'ancêtre appelé Ba-M'luk, ensuite le rôle politico-religieux du *wali* et enfin, sa relation avec les At u-Baha pour la fondation de sa *zawiya*. Voici, recueillie à la *zawiya* auprès de l'un de ses descendants, la généalogie du saint :

Sidi al-Hadj Belqasem ben H'siyen / Âmmar / Musa / H'siyen / Yusef / Daoud / Muhammad / Soltan / Tamin / Âmmar / Melluk / Musa / Yeddal / Yeddal / Seknas / Mubarata / Uqqis / Uqqis / Muhammad / Mhammad / Saâyud / Fadel / Othman banu Âffan.

Selon cette généalogie, Ba-M'luk dénommé ici "Melluk" est l'ancêtre à la onzième génération de Sidi al-Hadj Belqasem. A raison de quatre générations en moyenne par siècle, nous pouvons déduire que trois siècles séparent les deux personnages. Sachant que Sidi al-Hadj Belqasem a vécu au XVIe siècle, Ba-M'luk pourrait donc être situé aux environs du XIIIe siècle. Connaissant les libertés que les généalogistes arabes et berbères de cette époque prenaient avec la réalité, il est bien sûr difficile de s'appuyer sans réserve sur les données extraites de cette généalogie. En amont de Melluk, en effet, treize générations le séparent d'Othman Ibn Âffan, c'est-à-dire environ quatre siècles, ce qui nous amène aux environs du IXe siècle (J.-C.). Comme Othman Ibn Âffan est mort en 656 (J.-C.), nous avons un décrochage de deux siècles, ce qui arrive fréquemment dans ces généalogies qui visent surtout à établir un lien avec un noble ascendant. Mais, si entre Melluk et Othman Ibn Âffan la généalogie est à prendre avec beaucoup de prudence, il nous semble que l'on peut faire preuve de moins de réserve entre Melluk et le *wali* Sidi al-Hadj Belqasem. Une profondeur généalogique de trois siècles est tout à fait maîtrisable, surtout que l'on a affaire à des gens de pouvoir, lettrés et possédant des archives familiales. En rattachant Sidi al-Hadj Belqasem à Ba-M'luk, la généalogie confère au *wali* une certaine profondeur historique et une ascendance prestigieuse puisque Othman Ibn Âffan est le troisième des quatre khalifes dits biens dirigés (*rachidun*), proches compagnons du Prophète. Ceci nous amène à nous intéresser de plus près à ce Melluk appelé familièrement Ba-M'luk.

Des récits consacrés à ce personnage, se dégage une image cohérente d'homme de pouvoir et même, de héros civilisateur. Nous allons donc tenter de cerner les contours de cette image en nous appuyant sur les sources écrites et orales.

Ba-M'luk : un émir umayyade réfugié au Gourara ?

La seule source écrite, concernant ce personnage, nous est fournie par A.G.P. Martin qui reprend le manuscrit d'un autre chroniqueur local, al-Wajdi : " Dans ce même temps arrivèrent d'autres tribus, conduites par un omeïade nommé Abou-Mellouk qui avait été banni par les émirs de l'Est ; il s'installa non loin du gros village (judéo-berbère) de Tahtaït (Timimoun) et construisit un ksar qui prit le nom de Beni-Mellouk et que peuplèrent ses descendants. De là ont essaimé beaucoup de tribus : ainsi les gens de Zaouïet-Sidi-El-Hadj-Belkassem et des ksour situés entre cette zaouïa et Timimoun, les gens de Talmine, d'Ajedir, de Charouine, de Tinilane, de Bouda, les Ouled-El-Hadj de Bou-Faddi, les Ouled-Ammar-Mellouk du Tidikelt et d'autres encore." (1908 : 68). Relevons, tout d'abord, que l'expression "dans ce même temps" qui introduit la citation est trompeuse puisque le manuscrit d'al-Wajdi ne fournit aucune date. L'expression "judéo-berbère", impensable pour les chroniqueurs locaux, a

certainement été rajoutée par A.G.P. Martin lui-même. Le patronyme "al-Wajdi" permet d'identifier ce chroniqueur comme originaire du ksar de "Wajda" situé à proximité de Timimoun. Le chroniqueur est donc voisin du lieu où s'était installé Ba-M'luk et il a certainement reproduit par écrit ce que les gens de son époque se transmettaient à propos de ce personnage. Mais nous ignorons à quelle date écrivait al-Wajdi. Trois éléments nous paraissent importants dans ce texte d'al-Wajdi. D'abord, l'origine de Ba-M'luk qui est identifié comme umayyade, ensuite, son installation "près de Tahtaït", ce qui indique que Timimoun n'existait pas encore sous ce nom et enfin, l'identification des groupes qui descendent de Ba-M'luk. Ceux-ci sont éparpillés sur un espace allant de l'ouest du Gourara (Talmin et Ajdir) jusqu'au Tidikelt, en passant par le Twat, ce qui est considérable. On notera que le lien entre Ba-M'luk et Sidi al-Hadj Belqasem est mentionné dans ce texte, mais cette indication importante n'est pas reprise par A.G.P. Martin, ne serait-ce que pour discuter, quelques pages plus loin, le texte d'al-Halali faisant venir le *wali* du Draâ avec tous les siens. Le bannissement d'Abu Melluk (les Zénètes prononcent Ba-M'luk, la particule "Ba" étant une marque de respect réservée aux personnes âgées) par les "émirs de l'Est" suggère que ce personnage ait été chassé après la chute de la dynastie umayyade. Rappelons très brièvement qu'après la chute de cette dynastie "... Abd Al-Rahman B. Mu'âwiya (...) trouva suffisamment d'appuis locaux pour fonder, en 756, l'Emirat de Cordoue, vers lequel affluèrent d'Orient clients et partisans." (Laoust, 1965 : 59). A cette époque, le Maghreb joue le rôle d'espace de refuge pour des dignitaires déchus et des personnages pourchassés au Moyen-Orient. Ainsi, l'Imam abd al-Rahman Ibn Rustum arrive au milieu du VIIe siècle et fonde, en 761, Tahart qui devient la cité pôle du mouvement ibadite au Maghreb Central. A la même époque, arrive le *sharif* Idris ben abd Allah qui s'installe à Fès et introduit le "sharifisme" au Maghreb. Or, écrit G. Marçais, " Un siècle avant Idris, l'Omeyade Abder-Rahmân, fuyant la haine des Abbassides, s'est éloigné de Syrie, est passé par Barqa, par Tihert-la-vieille et est venu demander l'hospitalité des berbères Nafza, contribules de sa mère. Pendant les cinq années qui précèdent son passage en Espagne, il va de tribu en tribu et espère relever en Maghreb la fortune des califes de Damas. " (1946 : 118). Au même courant d'orientaux persécutés cherchant refuge au Maghreb appartient "... un siècle plus tard, l'odyssée du Mahdi Fatimide, qui s'enfuit de Syrie en Iraq, de là en Egypte, puis en Berbèrie, et vient se réfugier à Sidjilmassa..." (*Ibid.* : 118). Nous citons ces faits pour situer le cadre dans lequel s'inscriront, en partie, les prétentions généalogiques de bon nombre de tribus et personnages berbères qui tenteront de se rattacher à la "grande" histoire par le biais de ces individus fuyant l'Orient. Tahart, pôle du courant ibadite, ainsi que les Fatimides ont disparu, le sharifisme continue à servir de fondement à un royaume, et dans une région éloignée du Sahara nous retrouvons des récits rattachant des personnages et lignages locaux aux Umayyades.

Pour revenir au Gourara, on peut penser que Ba-M'luk est un descendant soit de l'un de ces "clients et partisans" des Umayyades chassés d'Orient, soit de ces Berbères Nafza (Nafzawa) auprès desquels a vécu abd al-Rahman, avant de rejoindre l'Espagne, ou encore du groupe zénète des Maghrawa alliés des Umayyades dans le conflit qui opposera ces derniers aux Fatimides. Cette ascendance umayyade affirmée par la tradition orale n'ira d'ailleurs pas sans poser de problèmes, comme nous le verrons plus loin, et le *wali* Sidi al-Hadj Belqasem sera même contraint (selon un récit) de renier cette origine, puisque Muâawiya le fondateur de cette dynastie est, selon la tradition populaire, responsable de la mort de Hassan fils d'Ali ibn abi Taleb, compagnon du Prophète. Nous verrons que ce reniement de l'origine umayyade, par Sidi al-Hadj Belqasem, porte la marque de l'idéologie sharifienne qui à partir des XVIe-XVIIe siècles prendra de l'ampleur au Gourara.

Comparons, maintenant, ces données aux différents récits recueillis sur ce personnage de Ba-M'luk. Le premier a été obtenu auprès d'un lettré de Timimoun.

Récit n° 25. Ba-M'luk, ses ascendants et descendants

" Ba-M'luk vient de l'Orient d'où il s'est enfui lorsque l'Etat (*dawla*) des umayyades est tombé en 132 de l'Hégire après la lutte qui les a opposés aux Abbasides. Les Umayyades qui ont survécu à la chute de leur dynastie se sont dispersés dans le monde musulman. Celui-ci, M'luk ben Seltan, est de la famille des Umayyades et Sidi al-Hadj Belqasem est l'un de ses descendants. Ils sont tous descendants de Sidna Othman Ibn Âffan. Et parmi eux, il y a aussi celui qui s'est installé en Andalousie, abd al-Rahman al-awal (le premier). Il y a remis en place un Etat umayyade. Après la dispersion des Umayyades, Ba-M'luk est venu ici au Gourara. Ses descendants, en plus de Sidi al-Hadj Belqasem Belehsiyen, sont les *mrabtin* de Tinilan (à côté d'Adrar), ceux de Mahdiya et de Budda ainsi que ceux d'al-Mâiz (Tsabit). On dit aussi que les gens de Ba-M'luk ont confié un troupeau de chameaux à l'un des leurs. Et ils l'ont chargé de conduire ce troupeau vers les pâturages qui se trouvaient alors du côté de Talmin. C'est pour cette raison que l'on appelle cette région "Talmin" qui en zenatiyya signifie "les chamelles". Il s'y est installé et il a eu des enfants qui sont restés dans ce lieu."

Ce récit nous a été communiqué, par un lettré qui, grâce à une connaissance de la littérature historique arabe, essaie d'établir une continuité entre les données écrites relatives aux Umayyades comme la date de leur chute, le départ d'abd al-Rahman Ier vers l'Andalousie et les données locales comme la liste des descendants de Ba-M'luk considérés comme *mrabtin* ou encore la relation entre Ba-M'luk et le propriétaire du troupeau de chamelles qui s'installe à Talmin et fonde un lignage. L'essentiel consiste ici à identifier Ba-M'luk comme Umayyade. Nous n'avons aucune indication sur l'itinéraire emprunté par Ba-M'luk ou les raisons du choix du Gourara. Il est

vrai que Ba-M'luk est présenté comme fuyard à la recherche d'un refuge. Devant l'absence de preuve irréfutable il est évidemment difficile d'admettre que, dans leur fuite vers l'Andalousie un des Umayyades, ou même un de leurs alliés, ait choisi de se réfugier au Gourara. A cette époque en effet (VIIIe siècle de J.-C.), les pistes menant vers l'intérieur du Sahara ne sont pas encore très connues bien que des communautés juives soient signalées dans le Twat bien avant cette date. Par ailleurs, c'est à ce moment que les premiers groupes zénètes sont donnés comme entamant leur processus de conquête de ces espaces. Les premiers groupes de nomades arabes mentionnés dans cette région, les Gduâ et les Boramik sont signalés dans le Twat au début du XIe siècle (J.-C.) par le manuscrit d'abd al-Salam ben Ahmad ben Ali qui écrit, nous dit A.G.P. Martin, en 1713 (1908 : 65). Or, toujours dans le même ouvrage de Martin, l'arrivée au Gourara d'Abu Mellouk est située plus tard. Bien que d'un strict point de vue chronologique, les Boramik qui fuyaient à l'époque des Abbassides soient certainement arrivés après l'umayyade dans cette région, on ne peut rien affirmer et ce d'autant plus que, comme nous l'avons vu plus haut, al-Wajdi ne fournit pas de date précise dans son manuscrit. Notons encore qu'au sujet des descendants de Ba-M'luk, les groupes mentionnés par le récit sont les mêmes que ceux du texte d'al-Wajdi. On remarquera le titre de *mrabtin* octroyé à ces groupes qui renvoie bien sûr au statut de l'ancêtre.

Les données historiques concernant le passage des Umayyades déchus, au Maghreb (VIIIe siècle) ne s'accordent pas du tout avec la généalogie de Sidi al-Hadj Belqasem, qui nous permet plutôt de déduire que le personnage de Ba-M'luk aurait vécu aux environs du XIIIe siècle. A cette époque les Merinide et les Abd al-Wadites occupent le devant de la scène dans cette partie du Maghreb et les Umayyades sont un lointain souvenir. Il y a là soit un anachronisme soit la trace d'une ancienne relation entre Zénètes et Umayyades. Nous retrouverons cette question plus loin.

Un héros civilisateur...

Pour mieux cerner une autre facette du personnage de Ba-M'luk, revenons aux données locales par le biais d'un nouveau récit que nous avons recueilli près de zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem.

Récit n° 26. Sur Ba-M'luk

" Ba-M'luk, c'est l'époque des Abbasides. Quand il est venu au Gourara, il a constitué une sorte de petit Etat (*dawla*) dont le centre était à agham n Ba-M'luk où il résidait et qui s'étendait vers le nord jusqu'à Awsif et Tala, et au sud vers Tazlalaght et Trukramt. Cette époque a vu les débuts de la diminution de l'eau dans la région. Ba-M'luk a ramené d'Orient des gens de tous les métiers, menuisiers, forgerons, maçons, bijoutiers, potiers, couturiers

et aussi des spécialistes des travaux d'irrigation avec le système des foggara. C'est Ba-M'luk qui a commencé le travail des foggara. La première se trouve entre Aâlamellal et Massin. Cette foggara s'appelle "u-Gaga" et elle irriguait les jardins situés entre les ksour de Tlalet et At Tahar. La deuxième foggara se trouve à Belghazi et a été faite par Abu Chamiya qui était membre d'une des branches (*fraâ*) issue de Ba-M'luk. Par la suite chaque ksar a construit sa propre foggara. Avant Ba-M'luk, et donc avant la sécheresse, on irriguait avec l'eau des oueds et chaque ksar était construit à proximité d'un oued qui descendait du reg (de l'est vers l'ouest). Puis, avec la sécheresse, les oueds se sont taris et les gens qui habitaient les collines (*tiwririn*) ont quitté leurs forteresses et se sont installés plus bas. Il y a eu alors une grande famine et beaucoup de gens sont partis ailleurs. C'est à cette époque de migrations que Ba-M'luk est arrivé. Il a été bien accueilli par les gens car il a amené avec lui des artisans. Il a introduit la civilisation à cette époque. De nouveaux ksour se sont constitués. Et il y avait d'une part les gens qui habitaient les anciennes forteresses sur les collines et ceux qui sont venus avec Ba-M'luk. Par la suite, il y a eu des disputes et des luttes entre ksour. Certaines tribus ont disparu, d'autres ont migré vers le nord et l'ouest et d'autres parmi les vaincus sont restés jusqu'à présent, mais on ne peut pas dévoiler leurs noms.

Parmi les descendants de Ba-M'luk, l'un s'est installé à Awsif. Celui qui est connu à Awsif se nomme Sidi Hsiyen mais on ne sait pas qui l'y a précédé. Parmi ses descendants, certains sont à Beni Mehlal, à Tazlalaght et à Trukramt, ces deux ksour sont maintenant en ruines, et d'autres sont à Beni Melluk. De ce ksar est sorti un autre descendant de Ba-M'luk qui s'est installé à Messahel, il s'agit de Sidi Idda. Certains disent que Ba-M'luk et Abu Chamiya ne sont qu'un seul et même personnage mais ce n'est pas vrai, Ba-M'luk est antérieur et Abu Chamiya n'est qu'une branche issue de Ba-M'luk."

Ce récit aborde plusieurs dimensions qui concernent les domaines politiques et techniques. La situation historique est caractérisée par des changements climatiques, économiques ainsi que dans une évolution de l'habitat. On assiste enfin au contact entre deux groupes humains, les autochtones et ceux qui arrivent dans le sillage de Ba-M'luk. L'analyse du récit nous permet de relever les éléments suivants : (a) mention des Abbasides et oubli des Umayyades ; (b) précisions sur l'espace approprié par Ba-M'luk ; (c) accentuation de la sécheresse ; (d) Ba-M'luk ramène avec lui des artisans ; (e) il construit des foggara ; (f) les gens quittent leur habitat ancien (sur les collines) et s'installent en contrebas ; (g) période de disette, de famine et de migrations ; (h) disputes et conflits entre les groupes anciennement installés et ceux ramenés par Ba-M'luk ; (i) les descendants de Ba-M'luk ; (j) Abu Chamiya.

Le personnage de Ba-M'luk est ici lié à l'époque des Abbasides. On oublie ainsi de mentionner les Umayyades pour fixer l'attention sur les Abbasides qui renvoient toujours à l'une des périodes les plus fastes, les plus riches de l'islam. En arrivant dans le Gourara, Ba-M'luk s'approprie un espace situé entre Trukamt et Awsif et même de l'autre côté de la sebkha,

vers Tala. Cet espace était apparemment inoccupé puisque le récit ne mentionne pas de conflit à ce niveau. Or, nous savons que c'est dans ce ksar que s'installera provisoirement Abu Hammu Musa II, l'émir de Tlemcen, en 1372. Dans cet espace, Ba-M'luk est considéré comme un "émir", maître des terres et des gens. Une autre information recueillie à Timimoun étend ses pouvoirs jusqu'à Tamentit dans le Twat, ce qui paraît exagéré. Mais le plus important, à notre sens, est que le récit fasse coïncider l'arrivée de Ba-M'luk avec une période de crise au niveau local. Cette crise est principalement due à une période de sécheresse qui provoque une rupture dans l'équilibre naturel. Il est difficile de se prononcer sur l'information, avancée dans le récit, selon laquelle on irriguait, à cette époque, avec les oueds. Mais nous avons remarqué, sur le terrain, que les foggara anciennes étaient creusées dans le lit des oueds provenant du plateau. Les oueds ne coulaient certainement pas ou alors exceptionnellement et on cherchait l'eau en profondeur dans leurs lits. Ce bouleversement dans les conditions naturelles provoque d'abord une famine qui amène certainement beaucoup de gens à partir ailleurs, mais aussi un abandon de l'habitat constitué par les forteresses bâties au sommet des collines. Donc, un moment de crise rendant d'autant plus bénéfique l'arrivée de Ba-M'luk que celui-ci amène avec lui, non seulement des artisans dans plusieurs spécialités, mais aussi une nouvelle technique d'appropriation de l'eau, avec les foggara, qui transformera la vie des gens et leur économie puisque désormais on ne cultivera plus seulement quelques jardins disposés le long de l'oued, mais de véritables palmeraies situées plus bas, à cause de la pente nécessaire pour amener l'eau à la surface du sol. Les apports techniques de Ba-M'luk poussent donc les anciens habitants des forteresses situées sur les collines à abandonner leurs anciennes habitations pour construire plus bas. En observant la série des ksour attribués à Ba-M'luk et à ses descendants, on remarque qu'ils s'étalent sur un espace situé assez bas, dans les palmeraies actuelles. Et curieusement, cet espace habité se poursuit plus au nord, jusqu'à Timimoun où les ruines de certaines anciennes forteresses se trouvent à l'intérieur de l'actuelle palmeraie. Il y a donc eu un changement dans l'espace habité.

Cet aspect bénéfique de l'arrivée de Ba-M'luk qui le fait passer pour une sorte de héros civilisateur ("il a ramené la civilisation") n'est pas sans provoquer, au moment où la nouvelle culture s'installe, des heurts entre les autochtones et le nouveau groupe humain ramené par Ba-M'luk. Ces heurts se traduisent par des luttes qui poussent une partie des autochtones à quitter le Gourara, et l'autre à s'assimiler aux nouveaux venus avec un statut inférieur de tributaires (*mawali*). Dans l'esprit du récit, ces nouveaux venus ne peuvent être que des Arabes venus d'Orient avec Ba-M'luk. On voit ainsi comment le récit donne une explication à l'arrivée des Arabes et à leur

supériorité sur les autochtones, c'est-à-dire les anciens Zénètes. Parmi les autochtones, les uns s'en vont et les autres restent. Mais pourquoi une partie de la communauté est-elle partie ? Quelle était la nature réelle des conflits ? Sur ce sujet le récit est muet. Bien plus, il se termine par l'invocation d'un secret à garder. La mémoire, ici, préfère observer le silence et taire un moment du passé. Connaissant dans ses grandes lignes le peuplement de la région, ce qui est passé sous silence ici ne peut être que le judaïsme de certaines communautés ou alors l'appartenance au courant ibadite de certains groupes. Nous avons déjà remarqué cette gestion de certains aspects du passé par le silence qui porte la marque de la chose secrète à ne pas divulguer et que l'on doit garder pour soi. Cependant, malgré cette réticence à objectiver tous les aspects du passé, nous ferons remarquer que la mémoire collective concernant le personnage de Ba-Mluk est plus complexe, plus prolifique que les quelques lignes d'al-Wajdi rapportées par A.G.P. Martin.

Comme pour les récits précédents, les descendants de Ba-M'luk sont mentionnés. Il s'agit d'abord de Sidi Hsiyen (ou Belehsiyen) d'Awsif, qui sera le père de Sidi al-Hadj Belqasem puis d'une autre lignée issue du ksar de Beni Melluk dont Sidi Idda installé à Messahel sera le représentant, ensuite des habitants des forteresses maintenant en ruines de Tazlalaght et Trukamt situées à côté d'agham n Ba-M'luk et enfin de Beni Mehlal dont on dit que l'un des lignages composant ce ksar est issu de Ba-M'luk. On remarquera aussi l'apparition d'un personnage directement lié dans ce récit à Ba-M'luk, il s'agit d'Abu Chamiya. Concernant cette question de la descendance de Ba-M'luk, on voit que ce récit "oublie" de mentionner tous les lignages situés en dehors de l'espace sur lequel a vécu ce personnage. Si l'on compare ce récit aux deux précédents, on voit bien que les développements sur les apports de Ba-M'luk et leurs implications au niveau local font passer au second plan l'espace couvert par ses descendants dont certains se retrouvent fort loin. La mémoire est donc focalisée sur le local et en arrive à oublier le lointain, aussi bien au plan de l'origine de Ba-M'luk dont on affirme seulement que cela se passe à l'époque des Abassides, évocation qui joue le rôle de repère historique et civilisationnel valorisant, qu'au niveau de ses descendants qui sont réduits à trois personnages : Sidi al-Hadj Belqasem qui sera le plus important ; Sidi Idda, *wali* lui aussi mais d'un rang moindre et enfin, Abu Chamiya, dont l'image est assez ambiguë mais qui est rangé parmi les *wali*.

Ou un personnage légendaire ?

Malgré leurs différences, ces trois premiers récits sur Ba-M'luk ont en commun un aspect réaliste puisqu'ils s'en tiennent aux faits, même si du point de vue de leur utilisation dans la reconstruction historique, nous

devons faire preuve à leur égard de prudence. Le récit que nous allons maintenant aborder renvoie au merveilleux, le travail de l'imaginaire étant directement perceptible.

Récit 27. Les héritiers de Ba-M'luk

" Lorsqu'il y a eu le conflit entre Muâawiya et les Banu Umiya, à propos du pouvoir, tous les Arabes se sont ligués contre les Umayyades pour les abattre. Trois chefs sont alors venus au Twat. Deux d'entre eux étaient des umayyades et le troisième était un membre des "Raht". A leur arrivée, chacun avait son armée. L'un s'appelait Yusef, il était des Banu Umiyya et il s'est arrêté à At Sâïd. Le second, des Banu Umiyya également, s'est installé à Awsif où il a constitué son royaume, il s'agit de Ba-M'luk. Le troisième est Merad, des "Raht".

Ba-M'luk a eu trois enfants, deux avec une femme et le troisième avec une djinn. Lorsqu'il fut sur le point de mourir, il prévint ses deux enfants qui étaient avec lui, en leur disant : "Faites attention, ne partagez pas l'héritage avant que n'arrive votre frère "caché" dont la mère est une djinn." Mais cet autre frère ayant tardé à venir, ils effectuèrent le partage en se répartissant les jardins, l'argent, les maisons, tout ce que leur avait légué leur père. Après qu'ils eurent terminé le partage des biens, leur autre frère arriva. Il leur dit alors : "Comment avez-vous effectué le partage, où donc est ma part ?" Ils lui dirent la vérité : "Notre père nous avait bien dit de t'attendre, mais tu as tardé à venir. Nous avons donc tout partagé entre nous deux, et maintenant il ne reste que les chameaux qui n'ont pas encore été répartis. Nous allons nous arranger à l'amiable ou alors procéder à l'évaluation de tous les biens." Il dit : "D'accord pour un arrangement à l'amiable." Donc, il prit sa part avec les chameaux. Mais où était le troupeau ? "A Talmin" lui répondirent-ils. Il partit alors à Tin Ziri où il a fondé son foyer. Et c'est là qu'il eut des enfants. Il finit par s'approprier tous les chameaux qui étaient à Talmin. Et jusqu'à présent, les gens qui habitent entre Ajdir et Talmin ne peuvent se passer des chameaux. Près de Tin Ziri, à côté d'At Ali, il y a un endroit appelé "*awri n tbel*" (la colline du tambour). Il faut deux heures pour gravir cette colline, le temps nécessaire pour se rendre à Tala. Et au sommet de cette colline, vers l'ouest il y a un puits. On peut boire de l'eau avec les mains.

Avant, il y avait d'une part la baraka et de l'autre, les djinn. Lorsque les gens du fils de Ba-M'luk avaient besoin des chameaux, il ne leur était pas nécessaire d'aller jusqu'à Talmin (il y a trois jours de marche). On montait jusqu'au sommet de la colline où se trouvait un tambour en bronze. On frappait alors trois coups et celui qui était à Talmin entendait l'appel et ramenait les chameaux".

Ce récit tranche avec les précédents en ce que même s'il reprend une donnée d'ordre historique, il nous introduit dans le domaine de l'imaginaire. Pour le simplifier, réduisons-le à ses éléments de base. Nous avons : (a) les trois chefs venus au Gourara ; (b) les enfants de Ba-M'luk ; (c) la recommandation de Ba-M'luk à ses enfants ; (d) le partage de l'héritage ; (e)

Talmin, une zône de pâturage en voie de peuplement ; (f) Tin Ziri ; (g) La "colline au tambour" qui fait le lien entre ces deux lieux. Le récit mêle donc au moins quatre données : l'arrivée des trois personnages au Gourara ; l'alliance de Ba-M'luk avec une djinn ; le statut du fils de la djinn et enfin la relation entre Ba-M'luk et l'espace compris entre Tin Ziri et Talmin.

Tout commence avec une arrivée qui apparaît importante, celle des trois personnages puissants puisque chacun commande sa propre armée. Leur identification pose déjà un problème car les deux premiers sont considérés comme d'origine orientale (Umayyades) et le troisième est indéfini. Le mot "Raht" signifie, en arabe : "espèce, genre, qualité". Mais en arabe populaire, on nous précise le sens suivant : "groupe inorganisé de personnes inconnues", une horde en quelque sorte qui, de par sa nature inorganisée, à tendance à l'anarchie et à la violence. En plus de ces informations concernant les trois chefs (Ba-M'luk, Yusef et Merad), l'informateur nous donnera des précisions sur les espaces dépendants de l'autorité de chacun d'eux. Ainsi, l'espace de Ba-M'luk comprend les lieux suivants : Awsif, Tin Ziri, Ajdir et Talmin ; celui de Yusef couvre At Sâïd, Semjan, El Kart, At Âïssa et Agentur ; enfin pour Merad le "raht" nous avons Tawersit, Awgrut, Deldul et Metarfa. Nous n'avons pas pu confirmer, auprés d'autres informateurs, ce partage du Gourara entre les trois chefs, ni recueillir de données sur Yusef et Merad qui paraissent inconnus à At Sâïd et Tawersit. Cela fait peut-être partie des nombreux secrets que les Gouraris conservent jalousement. Mais l'élément intéressant est l'existence de cet axe reliant Awsif à Tin Ziri, Ajdir et Talmin.

Le second élément concerne cette alliance entre Ba-M'luk et une djinn. Citant Damiri, T. Fahd écrit : " On fait dire au Prophète : "Dieu créa les djinns en trois catégories : la première est faite de serpents, de scorpions et de reptiles ; la deuxième ressemble au vent dans l'atmosphère ; la troisième ressemble aux humains et est susceptible de récompense et de châtiment." (1978 : 125). Dans l'imaginaire musulman, les djinns vivent dans un monde parallèle à celui des humains, ils se répartissent en bons et mauvais djinns et, dans la littérature orale du Maghreb, on retrouve des cas d'alliances entre hommes et djinns. Relevons d'abord qu'avec cette alliance, Ba-M'luk est situé, en partie, dans le monde invisible du surnaturel et acquiert ainsi un statut hors du commun. Voici donc un héros civilisateur, tout auréolé de son appartenance aux Umayyades, qui s'allie avec ces forces redoutées que sont les djinns. Ceci renvoie aussi à son troisième fils qui héritera de ce statut le différenciant de ses autres frères puisqu'il est considéré comme *mukhfi* c'est-à-dire : "caché, vivant ailleurs, absent". Le fils de la djinn semble expulsé de l'espace occupé par Ba-M'luk et ses deux premiers enfants et renvoyé vers l'espace compris entre Tin Ziri et Talmin. Or, ces deux espaces sont chargés de significations pour les Gouraris. Tin Ziri est marquée par la présence

ancienne d'une communauté juive, et Talmin comme lieu de pâturage signifie le désert inhabité. Désert inhabité parcouru uniquement par les troupeaux de chameaux, c'est-à-dire l'envers de l'espace constitué par agham n Ba-M'luk et les ksour environnants. L'espace dont héritent les deux premiers fils signifie, lui, le monde ou pôle civilisé. Voici donc une opposition entre monde civilisé et pays désert, entre monde de la culture et milieu naturel inhabité, inconnu, lointain, bref les marges du Gourara. Et ce sont ces marges qui sont appelées à être habitées, peuplées par les descendants du fils de Ba-M'luk, issus de l'union de son père avec une djinn. Le passage de la culture et du monde civilisé vers la nature est dévolu à un être hybride qui tient à la fois de l'homme et du djinn. Dans ce récit, le lien entre agham n Ba-M'luk et Talmin passe par Tin Ziri, ce qui nous permet de mettre à jour une relation cachée : les descendants de la communauté juive de Tin Ziri migrent vers une région difficile d'accès parce que située en plein erg et tentent de dissimuler leur ancienne identité religieuse en se rattachant, par le biais d'une alliance extraordinaire (la djinn), à Ba-M'luk, personnage ancien, héros civilisateur dont tout le monde peut se revendiquer y compris donc par le biais d'un lien de parenté fictif. Nous avons, avec ce récit, un exemple du travail de l'imaginaire à l'oeuvre et qui tente de recouvrir du voile du merveilleux une ancienne réalité que l'on ne souhaite plus évoquer.

Ce long détour qui nous a permis de voir les différentes facettes du personnage de Ba-M'luk, telles que fixées par la mémoire collective, peut être ainsi résumé :

1- Sidi al-Hadj Belqasem est le descendant d'un personnage important qui a marqué la mémoire collective des ksouriens du Gourara.

2- Ce personnage auquel on donne une ascendance prestigieuse (Othman Ibn Âffan) apparaît comme un homme de pouvoir et un héros civilisateur.

3- Il s'approprie un espace, d'Awsif jusqu'à Messahel, appelé "ameluk n seltan" et au centre duquel se trouve sa propre résidence dénommée agham n Ba-M'luk.

4- Ba M'luk laisse des descendants qui occuperont plusieurs ksour du Gourara et du Twat et qui seront identifiés comme *mrabtin*.

5- A l'intérieur du Gourara, les récits mettent en évidence une relation entre ses descendants et Tin Ziri d'une part et la région de Talmin d'autre part.

6- Cependant le personnage de Ba-M'luk n'est l'objet d'aucun culte particulier et même si certains de ses descendants acquièrent une renommée en leur qualité de *wali*, il ne bénéficie pas quant à lui de ce statut parce qu'il est situé à une époque (XIIIe siècle ?) qui ignorait le phénomène de la sainteté.

On peut dire que le phénomène de la sainteté (*walaya*) n'apparaît, chez les descendants de Ba-M'luk, qu'avec Sidi al-Hadj Belqasem. Celui-ci part pour effectuer ses études (selon le récit donné plus haut) au Tadla. Il a pour maître, Sidi Ali ben Brahim qui est le père de Sidi Âmmar Leghrib. Or, quelques temps auparavant, le maître dont la renommée était établie dans cette région, était Sidi Ahmad ben Yusef auprès duquel s'était rendu Sidi Musa. Le centre d'intérêt pour les prétendants au savoir religieux s'est donc déplacé vers l'ouest. Cela est-il dû à la présence de Sidi Âmmar Leghrib au Gourara ? La question mérite d'être posée. Le Tadla est en effet le siège de la confrérie Sharqawiyya qui à cette époque (XVIe-XVIIe) bénéficie d'un certain rayonnement avant d'être supplantée, au XVIIIe siècle, par la Taybiyya directement liée au pouvoir sharifien et qui se propagera rapidement dans le Gourara et le Twat. Le développement des confréries et leurs rivalités dans l'occupation de l'espace permettrait d'expliquer ou, du moins, d'éclairer certains points obscurs concernant la propagation de la sainteté au Gourara.

Sidi al-Hadj Belqasem au Tadla

Nous allons, maintenant, revenir au personnage de Sidi al-Hadj Belqasem pour tenter, en nous appuyant toujours sur les récits, de mieux situer son action. Un récit rapporté par Mercadier situe le *wali*, encore élève, auprès de son maître du Tadla.

Récit n° 28. La relation avec le shaykh

> " On raconte que faisant ses études coraniques dans un coin du Maroc, d'où il était originaire et dont le nom est mal connu, son cheïkh le chargea, un jour, de faire chauffer de l'eau pour ses ablutions. Mais il était de mauvaise humeur et, trouvant que l'eau tardait à chauffer, il ordonna à Belkacem de se tremper dans la bassine. Belkacem obéit et n'en continua pas moins à attiser le feu. Lorsque le cheïkh s'en aperçut, il courut à lui : l'eau bouillait mais Belkacem n'avait pas bougé. Pris d'admiration, le cheïkh craignit que ses enfants et ses élèves n'eussent désormais d'obéissance et de respect pour Belkacem. Il lui enjoignit donc d'avoir à quitter le pays : " Tu partiras, et lorsque tu trouveras un endroit où les arbres et les pierres danseront en disant " Bismillah ïa fdhaïl" (par le nom de dieu, ô vertus), tu t'arrêteras et y demeureras." (1946 : 94-95).

Nous retrouvons les thèmes habituels caractérisant les relations entre le maître et l'élève/disciple : (a) obéissance et soumission total de l'élève au shaykh, même lorsque les ordres n'ont rien à voir avec l'enseignement et impliquent une dépendance personnelle ; (b) cette soumission absolue est, en même temps, le signe que l'élève est arrivé à l'étape ultime dans sa relation au maître, l'élève commence à montrer ses prodiges ; (c) le shaykh comprend le signe et, craignant l'ascendant que peut prendre l'un de ses

élèves (Belqasem) sur les autres, il annonce (pour éviter toute rivalité) à l'élève que ses études sont terminées ; (d) l'élève est envoyé ailleurs, dans une autre région. Ceci implique une pérégrination qui ne prendra fin que dans le lieu où la nature exprimera sa reconnaissance et sa disponibilité à accueillir le *wali*.

Ces récits destinés aux ksouriens visent essentiellement à marquer leur imagination et évacuent par conséquent toute donnée sur la nature de l'enseignement reçu, les matières et le niveau atteint.

Le retour de Sidi al-Hadj Belqasem au Gourara

Nous avons déjà étudié un récit portant sur la relation entre Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi Musa. Une autre version de cette rencontre mérite d'être rapportée.

Récit n° 29. La rencontre entre Sidi El Hadj Belqasem et Sidi Musa (2e version)

" Après des études effectuées au Tadla (Maroc), Sidi al-Hadj Belqasem demanda, à son shaykh, l'autorisation d'aller enseigner le Coran. Arrivé au Gourara, Sidi al-Hadj Belqasem passa par le ksar de Tasfawt où vivait alors Sidi Musa u-Lmesâud. Venant à sa rencontre, Sidi Musa leva son pied et lui dit qu'avant de continuer son chemin, il lui faudrait passer au- dessous. Sidi al-Hadj Belqasem répondit que son shaykh ne l'avait pas autorisé à satisfaire pareille exigence. Il raconta les faits à son shaykh qui lui dit de repartir au Gourara en ajoutant qu'il trouvera Sidi Musa mort avant son arrivée. Au même moment, à Tasfawt, Sidi Musa sentant sa mort prochaine, avertit ses proches en leur annonçant qu'un autre *wali* allait bientôt arriver, venant de l'ouest. Sidi Musa dit à ses gens de lui remettre, à son arrivée, sa *garba* et les ciseaux. Il les avertit en plus que ceux qui, en attendant Sidi al-Hadj Belqasem, fumeraient le *kif*, ne devraient pas participer à la prière de l'absent lors de son enterrement. Or, ne voyant pas venir l'homme du Tadla, une partie des gens de Tasfawt se retira dans un jardin pour fumer. Et, pendant qu'ils fumaient, Sidi al-Hadj Belqasem arriva et trouvant Sidi Musa mort, il dirigea la prière de l'absent. En arrivant des jardins, les fumeurs de *kif* trouvèrent la prière terminée. Sidi al-Hadj Belqasem leur demanda de lui remettre la *garba* et les ciseaux et les autres répondirent qu'ils n'avaient rien de cela. Le fils de Sidi Musa, Sidi Ahmad qui était alors en état de transe (*halt jadaba*) demanda la permission à Sidi al-Hadj Belqasem de l'accompagner pour s'installer auprès de lui. Mais Sidi al-Hadj Belqasem lui dit : " Tu engendreras quelqu'un qui étudiera auprès de l'un de mes descendants." Puis Sidi al-Hadj Belqasem continua son chemin et se fixa à la *zawiya*."

Ce récit est structuré autour des éléments suivants : (a) lors de sa rencontre avec Sidi al-Hadj Belqasem, Sidi Musa lui intime l'ordre de passer sous son pied ; (b) les "consignes" laissées par Sidi Musa aux gens de Tasfawt ; (c) le non respect de ces consignes : consommation du kif et refus de remettre les objets à Sidi al-Hadj Belqasem ; (d) le fils de Sidi Musa est en état de transe (*jadb*), il exprime à Sidi al-Hadj Belqasem son souhait de le

suivre ; (e) le *wali* lui prédit que son descendant étudiera auprès du sien, à la *zawiya*.

Le premier élément exprime la volonté de Sidi Musa d'imposer à Sidi al-Hadj Belqasem une relation de domination. L'image est forte et il paraît peu vraisemblable qu'un saint s'exprime ainsi avec un autre. On voit comment dans ces récits, les *wali* utilisent le langage et les expressions courantes. Les consignes données par Sidi Musa aux gens de Tasfawt sont rapportées de manières différentes dans les deux versions. L'épisode des fumeurs de kif est passé sous silence dans le premier récit ; l'interdiction de la consommation du kif par les autorités actuelles peut expliquer l'élimination de cet élément dans le premier récit. La demande faite par Sidi Musa aux gens de Tasfawt de ne pas fumer le kif en attendant l'arrivée de Sidi al-Hadj Belqasem suggère que la consommation de ce produit soit pratique courante à cette époque, y compris dans un ksar-*zawiya*. Et en allant dans les jardins pour fumer du kif les gens de Tasfawt s'écartent de la ligne de conduite tracée par Sidi Musa. De plus, durant ce moment passé dans les jardins, Sidi al-Hadj Belqasem arrive et dirige la prière lors de l'enterrement du fondateur de la *zawiya* de Tasfawt. Le récit suggère que les gens de Tasfawt soient en quelque sorte indignes de Sidi Musa et de sa réputation. De plus, ils ne respectent pas ses consignes. Le fait qu'ils refusent de remettre à Sidi al-Hadj Belqasem les objets de Sidi Musa (*garba* et ciseau, mais cette version oublie la canne) peut être interprété comme un acte de désobéissance à Sidi Musa. Dans le premier récit, le comportement des gens de Tasfawt était plus raisonnable : en remettant la canne et la *garba* ils respectaient les voeux de Sidi Musa mais en gardant les ciseaux, ils affirmaient leur volonté de contribuer à la pérennité de la *zawiya* de Tasfawt et du lignage en formation laissé par Sidi Musa. Dans la seconde version, il apparaît plutôt que les gens de Tasfawt font preuve d'une volonté de rupture totale avec Sidi al-Hadj Belqasem. Mais l'élément le plus important se trouve dans le dernier point. Sidi Ahmad, le fils de Sidi Musa, est décrit en état de transe, ce qui signifie qu'il est lui aussi sur le chemin du mysticisme. Nous savons que Sidi Ahmad est l'unique enfant mâle de Sidi Musa, il hérite de la baraka et des biens matériels. Et c'est cet héritier unique qui demande à Sidi al-Hadj Belqasem de le prendre avec lui. Ce qui est visé ici est une relation de maître à élève. Cette version, on le voit, est entièrement à l'avantage de Sidi al-Hadj Belqasem puisque l'acceptation de cette demande par le *wali* venu du Tadla n'aurait signifié rien de moins que la dépendance future de Tasfawt vis-à-vis de Sidi al-Hadj Belqasem. La réponse que le récit prête à Sidi al-Hadj Belqasem s'insère tout à fait dans la nature conflictuelle des relations entre saints fondateurs de *zawiya* : "tu engendreras quelqu'un qui étudiera auprès de l'un de mes descendants." Cette phrase signifie, d'une part qu'en refusant de prendre Sidi Ahmad u-Musa avec lui, Sidi al-Hadj Belqasem l'oriente

vers la consolidation de la *zawiya* fondée par son père, et d'autre part que la demande est acceptée mais seulement différée dans le temps. En effet, la tradition orale précise que le petit-fils de Sidi Ahmad u-Musa, Sidi Brahim installé à Wajda, fut l'élève de Sidi Mhammad petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem.

Nous avons insisté sur cette version pour mettre en évidence comment ces récits appréhendent et codifient les enjeux des rivalités entre *wali*. On ne parle ni d'écoles de pensées ni de *tariqa* concurrentes, mais de rivalités vécues sur le mode personnel de la domination de l'un sur l'autre, et aussi des relations entre lignages en formation laissés par les fondateurs. Les relations futures sont établies et structurées du vivant des *wali* fondateurs. Ce sont eux qui donnent leurs sens non seulement à l'époque durant laquelle ils ont vécu, mais aussi à l'histoire à venir. Le déroulement du temps ne consiste qu'en une réalisation/vérification des signes produits au temps béni des *wali* fondateurs et aussi, en un éloignement progressif vis-à-vis de cette source de sens. Les récits sont dits pour être déchiffrés, décodés.

Sidi al-Hadj Belqasem au ksar de Beni Mehlal

L'installation du *wali* au ksar de Beni Mehlal est ainsi rapportée, dans un autre récit recueilli par Reboul.

Récit n° 30. Sidi al-Hadj Belqasem à Beni Mehlal

> " Sidi El Hadj Belkacem était probablement d'origine égyptienne. Il fit ses études au Tadla au Maroc. Son maître lui conseilla d'aller " Dans un pays où Dieu était adoré avec ferveur ", c'est-à-dire au désert. Après être passé à Tasfawt où il enterra Sidi moussa El Messaoud et recueilli son héritage, il partit à Beni Mehlal et devint imam de la mosquée. Quelques années plus tard, le ksar fut attaqué et son frère qui se trouvait parmi les assaillants fut tué. La légende rapporte que, lorsque ses concitoyens voulurent lui demander pardon, à la fin de la prière, il se transforma en rossignol, s'envola et alla s'installer à l'endroit où se trouve aujourd'hui, la zaouïa. Il refusa de revenir, ne voulant pas être l'imam des meurtriers de son frère, mais il leur garda son amitié." (1953 : 209).

En plus du rappel de données déjà étudiées, ce récit avance les éléments suivants : (a) Sidi al-Hadj Belqasem s'installe au ksar de Beni Mehlal comme imam de la mosquée ; (b) son frère, qui se trouve parmi des assaillants, est tué par les gens de Beni Mehlal ; (c) le *wali* décide de quitter ce ksar ; (d) il se transforme en oiseau, s'envole et s'installe sur le site où il fondera sa *zawiya* ; (e) il garde, néanmoins, son amitié aux gens de Beni Mehlal. L'élément principal dans ce récit est la relation entre Sidi al-Hadj Belqasem et les gens de Beni Mehlal. Il s'installe parmi eux et devient l'imam de leur mosquée. Le ksar de Beni Mehlal se trouve sur l'espace compris entre Awsif et Beni Melluk et appelé, nous l'avons vu, "ameluk n

seltan", c'est-à-dire : propriété de Ba-M'luk et de ses descendants. On peut se demander pourquoi Sidi al-Hadj Belqasem ne s'installe pas, à son retour du Tadla, à agham n Ba-M'luk ou bien à Awsif où est enterré son père. Le point le plus important est que Beni Mehlal est connu dans tout le Gourara comme ksar leader du soff Yahmed. Et les assaillants mentionnés dans le récit sont certainement des Sofyan. Or, parmi eux se trouvait le propre frère de Sidi al-Hadj Belqasem. Les ksour d'Awsif et d'agham n Ba-M'luk étant abandonnés depuis longtemps, nous n'avons pas pu savoir à quel soff appartenaient leurs habitants. La question de l'appartenance de soff des descendants de Ba-M'luk est donc sans réponse dans l'état actuel de nos informations. Dans son ouvrage sur l'ahellil du Gourara, M. Mammeri donne, à propos de Sidi Musa, l'information suivante : "Champion et protecteur du parti Sefyan contre Belehsiyen chef des Yahmed." (1985 : 433). Et au sujet de Sidi al-Hadj Belqasem : "Réconcilia les deux ligues Sefyan et Yahmed dont les querelles désolaient le Gourara." (1985 : 428). Et lors d'un rituel qui a lieu, durant les cérémonies marquant la nativité du prophète (le *sbuâ*), les gens de Timimoun, qui appartiennent au soff Sofyan, scandent : "*Shaykh nagh a Sidi Musa* (notre maître, Sidi Musa) et ceux de la *zawiya* répondent : "Belehsiyen !". Il semble donc que Belehsiyen, le père de Sidi al-Hadj Belqasem, ait été le rival de Sidi Musa. Belehsiyen, comme nous l'avons vu plus haut, n'est pas considéré comme *wali*, ce qui est le cas de Sidi Musa.

Nous avons donc deux ligues dont l'une, Sofyan, est symboliquement placée sous l'autorité de Sidi Musa et l'autre, Yahmed, dirigée par un profane descendant de Ba-M'luk. Or, selon le récit de Reboul, parmi les assaillants de Beni Mehlal se trouve le frère de Sidi al-Hadj Belqasem, ce qui paraît important. Son frère ayant été tué par les gens de Beni Mehlal Sidi al-Hadj Belqasem s'en va tout en leur gardant son amitié, ce que nous pouvons interpréter comme un signe de neutralité. Le système de relation entre le lignage de Sidi Musa et celui de Belehsiyen est donc très compliqué et même contradictoire, puisque l'un des fils de Belehsiyen est allié à l'ennemi de son père qui est en même temps le rival, sur le plan religieux, de son frère. Sur un autre plan, il ne faut pas oublier que nous sommes, avec l'arrivée des *wali*, à une période charnière de mutations importantes sur les plans religieux et politiques. Cet exemple nous montre que l'appartenance à un soff n'est pas immuable et que l'émergence des *wali* s'accompagne d'une certaine distanciation de ceux-ci vis-à-vis des rivalités entre *soff* ; ce qui correspond parfaitement à leur statut d'hommes neutres, au-dessus des conflits intercommunautaires. Mais, revenons, au départ de Sidi al-Hadj Belqasem de Beni Mehlal.

Fondation de la *zawiya* sur les terres des At u-Baha

L'image de la transformation de Sidi al-Hadj Belqasem en oiseau, qui s'envole de Beni Mehlal pour se poser non loin de là, permet de résoudre le dilemme auquel le *wali* est confronté : comment demeurer dans un ksar dont les habitants viennent de tuer son frère ? L'oiseau s'envolant signifie le *wali* qui reprend sa liberté. Et l'oiseau qui se pose sur l'espace de la future *zawiya* signifie la prise de possession par le même *wali* de ce lieu. L'espace compris entre Awsif et l'actuelle *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem est attribué à la tribu des At u-Baha. Ces derniers se sont tellement affaiblis qu'il n'en reste plus qu'une ou deux familles et c'est donc sur leurs terres que Sidi al-Hadj Belqasem "transformé en oiseau" s'est installé. Un informateur de Timimoun sera plus explicite en nous disant que le *wali* "*dkhel aâli-hum*" (littéralement : il est entré chez eux, il a pris possession de leurs biens). Sidi al-Hadj Belqasem, en quittant Beni Mehlal, s'est donc imposé aux At u-Baha. Mais de quelle manière ? Les traditions orales ne mentionnent ni achat de terre, ni usage de la violence, ni négociation. Les At u-Baha vivant au côté du lignage de Sidi al-Hadj Belqasem (nous avons vu que le père du *wali*, Belehsiyen est enterré à Awsif), on peut penser que les membres de la tribu étaient, ou sont devenus les tributaires (*mawali*) des parents du *wali*. De retour du Tadla, Sidi al-Hadj Belqasem s'installe, comme imam, au ksar de Beni Mehlal, c'est-à-dire chez les alliés de son père (même soff) ; mais au moment de fonder sa *zawiya*, le *wali* songe certainement à choisir un terrain neutre pour ne pas être trop impliqué dans les rivalités de *soff*. Cette stratégie de neutralité lui interdit de retourner à Awsif. C'est ainsi qu'il ne lui reste plus qu'à occuper les terres des At u-Baha situées entre Awsif et Beni Mehlal. Et c'est sur cet espace que s'est implanté le ksar de Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem.

Nous n'avons pu obtenir de données précises sur les descendants du *wali*. Mais nous savons qu'il a eu, au moins, deux enfants : un garçon et une fille. Cette fille (Lalla Zineb) engendre un fils du nom de Sidi abd-Allah qui est *wali* chez les Awlad Âyach, tribu arabe installée entre Angallu et Tegant au Nord du Gourara. Et le fils, Sidi abd al-Âziz, aurait eu trois enfants dont un seul nous est connu et qui porte le nom de Sidi Mhammad auprès duquel étudiera Sidi Brahim de Wajda, le descendant de Sidi Musa. La mosquée de Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem aurait, selon la tradition orale, été construite par Sidi Mhammad et nous verrons, plus loin, qu'il ira fonder près de Badriyan sa propre *zawiya* qui porte le nom de *zawiyet maynu*, c'est-à-dire en zénète : "la nouvelle *zawiya*".

Le ksar de Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem est divisé en deux parties, *ajnayin* (le haut) et *adayin* (le bas). Les habitations sont nettement séparées en deux quartiers. Les lignages se rattachant à Sidi al-Hadj Belqasem sont

pour ajnayin : les At Sidi abd-Allah, At abd al-Âziz, At Maynu et At Idda, et pour adayin les At Uchen et At Safi. Une précision de taille, mérite d'être soulignée : seuls les lignages du haut héritent de la *zawiya* bien que les habitants de la partie basse (*adayin*) se revendiquent de Sidi al-Hadj Belqasem. Mais dans ce quartier du bas les At Safi se rendent, chaque année au tombeau de Baba Hammu considéré comme étant leur ancêtre. Celui-ci ne porte pas le titre de "sayid". On peut donc déduire de ceci que les deux lignages d'*adayin* sont peut-être les descendants des At u-Baha qui ont progressivement perdu leur ancienne appartenance tribale en s'assimilant aux descendants de Sidi al-Hadj Belqasem. Assimilation formelle qui ne prévaut que dans leurs relations avec les autres ksouriens puisqu'ils sont exclus de l'héritage de la *zawiya*. Cette exclusion signifie en premier lieu qu'ils ne bénéficient pas du partage des dons amenés chaque année par les pèlerins qui visitent la *gubba* de Sidi al-Hadj Belqasem, lors du rituel du *mawlid*.

La fondation d'une nouvelle *zawiya* par Sidi al-Hadj Belqasem attirera bien sûr de nombreux "élèves", dont Sidi al-Hadj bu-Mhammad qui deviendra le plus important disciple du shaykh et que nous étudierons plus loin. Mais l'un de ces élèves apparaît doté d'un statut particulier. A son sujet, Reboul rapporte la donnée suivante : " (Sidi El Hadj Belkacem)... convertit un voleur de grand chemin, Abbed et donne une preuve éclatante de sa sainteté, et celle de son élève, en lui faisant prononcer, à la mosquée, le sermon du vendredi : Abbed pourtant illettré, le lu sans hésitation sur le front de Sidi El Hadj Belkacem." (1953 : 209). Nous avons déjà rencontré ce personnage dans l'étude sur Sidi Musa, il apparaissait sous la forme d'un chameau sauvage empêchant Sidi Ahmad u-Musa de Kerzaz de rendre visite à Sidi Musa de Tasfawt. Le même thème est repris avec, cette fois, Sidi al-Hadj Belqasem comme personnage central.

Récit n° 31. Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi Âbbad

" Sidi Âbbad effrayait tous les gens de passage. Il leur apparaissait sous la forme d'un chameau sauvage. Mais par la suite, il est revenu à résipiscence, sous l'autorité de Sidi al-Hadj Belqasem. Parmi les gens de bien, il y avait un *wali* qui avait l'habitude de venir faire la prière du vendredi à la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem. Et un jour, Sidi Âbbad lui apparut (sous cette forme menaçante) et l'effraya. Il arriva en retard, les autres avaient terminé la prière. Lorsqu'il arriva, Sidi al-Hadj Belqasem lui dit : "Pourquoi es-tu en retard?" Et l'autre lui répondit : " J'ai trouvé sur mon chemin un chameau sauvage qui m'a effrayé." Sidi al-Hadj Belqasem lui dit : " Une autre fois, lorsque tu reviendras, appelle-moi et je viendrais l'entraver. " Alors que cet homme revenait faire la prière à la *zawiya*, Sidi Âbbad lui apparut de nouveau. L'homme s'écria alors : "Ô ! Sidi al-Hadj Belqasem / Viens à mon secours / Cet océan m'effraie / Et je crains qu'il ne m'engloutisse." Sidi al-Hadj Belqasem accourut, saisi le chameau et l'entrava. Il redevint homme, c'était

Sidi Âbbad. Sidi Âbbad revint à résipiscence et il dit à Sidi al-Hadj Belqasem : "J'accepte ton autorité et celles de tous ceux qui précèdent / J'accepte ce qui est écrit et ce qui arrivera / Ô Dieu, décide pour nous / Nous ne faisons que ce qui nous est destiné / Ô Dieu ! Ô ! Grand Seigneur / Je regrette mes actions passées / Je viens à résipiscence et demande pardon / Que mes pêchés soient pardonnés Ô ! Dieu / Je t'en supplie Seigneur."

Depuis, Sidi Âbbad accompagna Sidi al-Hadj Belqasem à Awsif. Il suivit son enseignement comme les autres élèves. D'un âge déjà avancé, Sidi Âbbad devint le serviteur de Sidi al-Hadj Belqasem. Un jour, Sidi al-Hadj Belqasem entra dans les toilettes et Sidi Âbbad l'attendait devant la porte. L'imam de la mosquée vint à passer et trouva Sidi Âbbad en train d'attendre devant la porte des toilettes, tenant les pierres avec lesquelles Sidi al-Hadj Belqasem devait se nettoyer (*istindja*). Alors, l'imam dit à Sidi Âbbad : " Que fais-tu, Ô ! créature de Dieu. Craindrais-tu un autre être ?" Sidi Âbbad répondit : " Tel est mon désir." L'imam s'en alla. Il entra dans la mosquée pour diriger la prière du vendredi. Il monta sur le *minbar* pour dire le prêche, mais il ne sut plus quoi dire et resta silencieux. Les gens attendaient le prêche mais l'imam était incapable de dire quoi que ce soit. Tout ce qu'il avait lu (appris) avait disparu. Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi Âbbad entrèrent. Sidi al-Hadj Belqasem dit à l'imam : " Descends de là." Puis, à Sidi Âbbad : " Vas-y Âbbad, monte à la place de l'imam. Regarde mon front et dis le prêche." Âbbad monta sur le *minbar*, il regarda le front de Sidi al-Hadj Belqasem et les paroles du prêche vinrent."

Nous trouvons, en partie, les éléments de la trame du récit étudié plus haut à propos de Sidi Musa. Ce qui indique que la structure de ces récits est composée d'éléments pouvant s'articuler de manière différente d'un récit à l'autre. Le thème central de ce récit est constitué par les pouvoirs de Sidi al-Hadj Belqasem et les relations entre shaykh et disciple. Si nous prenons en compte l'information donnée par Reboul, que nous avons vérifiée sur le terrain, nous aurons les éléments suivants : (a) Sidi Âbbad était au départ un voleur, un bandit de grands chemins. Il dévalise les voyageurs et les caravanes. Ceci indique un climat d'insécurité à l'époque. Mais cette image négative est retravaillée dans le récit : le bandit qui dévalise est transformé en homme doté de pouvoirs surnaturels et capable de se transformer en chameau sauvage, effrayant les passants ; (b) l'homme/chameau est dompté par Sidi al-Hadj Belqasem ; (c) Sidi Âbbad qui s'est repenti de ses actes passés, se soumet au *wali* et l'accompagne à Awsif. Là, il se distingue des autres élèves par son âge avancé, indication qui vérifie la chronologie puisque Sidi Âbbad était déjà en relation avec Sidi Musa lorsque Sidi al-Hadj Belqasem était encore au Tadla. Sidi Âbbad se distingue aussi des autres élèves par son statut de serviteur attaché au maître ; (d) Sidi Âbbad est au service du maître même dans les actes qui peuvent paraître les plus dégradants (épisode trivial des toilettes) ; (e) cette soumission extrême paraît intolérable à l'imam qui interpelle Sidi Âbbad et souhaite l'émanciper,

c'est-à-dire le soustraire de cette dépendance extrême vis-à-vis de son maître. La position de l'imam apparaît comme une critique dirigée à la fois en direction de l'élève et du maître et c'est la nature de cette relation que l'imam remet en cause ; (f) la réaction de Sidi al-Hadj Belqasem est radicale : d'une part il "transforme" l'imam en ignorant par la perte instantanée de la parole ce qui signifie, en fait, que l'imam est dépossédé de son savoir et, d'autre part, il le remplace sur la chaire (*minbar*) par Sidi Âbbad dont la vertu essentielle est justement la soumission totale au maître. Mais en "lisant" le prêche sur le front du maître, Sidi Âbbad reste toujours sous sa dépendance.

Ce récit nous paraît résumer le triomphe du shaykh, en ce qu'il met en scène les pouvoirs étendus que la croyance populaire lui attribue. Le maître, devenu *wali*, supplante les autres agents religieux comme l'imam de la mosquée, mais aussi les spécialistes du droit (*chariâa*) consultés uniquement pour la gestion des affaires quotidiennes. Le comportement de Sidi Âbbad s'apparente, pour l'imam, à l'adoration par un homme d'un autre homme ce qui est, bien évidemment, formellement blâmé par la doctrine orthodoxe. Du point de vue des propagateurs et gestionnaires des *zawiya*, par contre, la vénération du maître doit entraîner de la part de l'élève aspirant au savoir, humilité, soumission totale, dépouillement de tout sentiment de fierté personnelle et amour propre. Ce récit rappelle les élèves prêts à se donner en sacrifice à Sidi Ahmad ben Yusef que nous avons étudié plus haut. C'est en faisant don de soi au maître que l'on peut prétendre s'élever au statut de maître, ce qui était l'attitude même de Sidi al-Hadj Belqasem vis-à-vis de son maître du Tadla, dans le récit n° 28. On comprend dans un tel contexte que le shaykh fasse l'objet d'une vénération qui se transforme, à sa mort, en un véritable culte.

Le *Rakb* / pèlerinage à la Mecque

La *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem devient le lieu de regroupement des Gouraris désireux d'accomplir l'une des cinq obligations rituelles, le pèlerinage à la Mecque. Sidi al-Hadj Belqasem est ainsi considéré comme le shaykh du *rakb*, le chef du groupe de pèlerins qui comporte aussi un certain nombre de personnages qui deviendront des saints. C'est au cours de l'un de ces pèlerinages que, selon la tradition orale, a lieu un événement qui provoquera une transformation de la vie et du statut de ce personnage. C'est ce que rapporte le récit suivant.

Récit n° 32. Sidi al-Hadj Belqasem et le Prophète

" Nous allons évoquer Sidi al-Hadj Belqasem et le *diwan* auquel il a participé. Dans le *diwan* de Sidi al-Hadj Belqasem il y avait Sidi al-Hadj bu-Mhammad, Sidi al-Hadj Bulghit, Sidi Âbbad, Sidi Idda, Sidi al-Hadj Sufi,

Sidi al-Hadj Lahsen, Sidi Omar d'Awgrut et d'autres encore qui constituaient le *rakb*. Sidi al-Hadj Mhammad ben Salah d'In Belbal était sur leur passage et ils se rendirent auprès de lui. Ils partirent ensemble en pèlerinage à la Mecque.

On raconte qu'arrivés sur les lieux du pèlerinage, ils entrèrent dans le mausolée de l'envoyé de Dieu. Ils le saluèrent : " Que le salut soit sur toi, Ô envoyé de Dieu !" Et il répondit à leur salut. Lorsqu'ils ressortirent, chacun d'eux se dit : " C'est à moi que le Prophète a renvoyé le salut." Ils recommencèrent. Chacun se présenta seul dans le mausolée, salua le Prophète et ressortit. Jusqu'au moment où se présenta Sidi al-Hadj Mhammad ben Salah. Il salua le Prophète et celui-ci lui répondit : " Sur toi le salut, Mhammad ben Salah d'In Belbal, Ô ! fous." Cela s'adressait aux autres : chacun d'eux avait pensé que le salut du Prophète lui était personnellement destiné. C'est pourquoi il les traita de fous. A leur retour, ils reconnurent tous, l'autorité de Sidi Mhammad ben Salah.

Après cela, certains savants dirent à Sidi al-Hadj Belqasem : " Pour que tu puisses te rapprocher de l'Envoyé de Dieu, tu dois renier et répudier tes ancêtres." Pourquoi ? Parce que son aïeul était des Banu Umiyya (Umayyades). Et ce sont les Banu Umiyya qui ont tué Hassan ou Hussayn, les enfants de Fatima Zohra. Ceci lui fut confirmé par d'autres savants. Et on dit que Sidi al-Hadj Belqasem a vraiment renié ses aïeux. Ils retournèrent, une autre fois, en pèlerinage à la Mecque. Et Sidi al-Hadj Belqasem dit à ses compagnons : " Cette fois, j'ai vu l'Envoyé de Dieu. Nous nous sommes salués, voici à quel endroit." Et les autres lui dirent : " Ce n'est pas vrai, ce sont des mensonges." Sidi al-Hadj Belqasem leur répondit : " Le jour où vous viendrez à la *zawiya*, je vous montrerai l'endroit où nous nous sommes rencontrés."

Et lorsqu'il les invita à venir célébrer l'anniversaire de la naissance du Prophète (sbuâ), vinrent comme d'habitude Sidi al-Hadj bu-Mhammad de Tabelkoza, Sidi Ahmad ben Bubeker d'At Sâïd, Sidi Mansur et les autres... Chaque année, Sidi al-Hadj Belqasem allait à leur rencontre à Massin (El Barka) en fin de journée. Lui et son groupe rencontraient les autres. Ils disaient alors une *fatiha*. Puis il s'en retournait avec son groupe, à la *zawiya* et les autres passaient la nuit à El Barka. Le lendemain (à cette époque le sbuâ, se déroulait le matin et non l'après-midi comme maintenant), ils se rencontraient à la *zawiya*, à l'endroit appelé "akhbu n asbaâi". Sidi al-Hadj bu-Mhammad et son groupe d'élèves scandent "Il n'y a de Dieu que Dieu" et ceux de Sidi al-Hadj Belqasem répondent " Au nom de Dieu, Ô Vertus." Et l'on raconte qu'au moment où les deux groupes se sont rencontrés, l'Envoyé de Dieu fit une apparition parmi eux. Le fait qu'ils s'embrassent signifie que ce que leur avait dit Sidi al-Hadj Belqasem s'était révélé vrai. Le rêve était confirmé. Les membres des groupes et les élèves dansent pour exprimer leur joie : " Ce que tu dis, Ô ! shaykh est vrai et nous le croyons puisque nous l'avons tous vu." Et jusqu'à présent, après que les groupes se soient rencontrés et avant de se séparer, tout le monde se laisse tomber pour rouler sur le sol (*tamarugh*). Certains disent qu'en se roulant ainsi ils se lavent de leurs pêchés, et d'autres avancent que le fait de tomber à terre exprime plus tôt

l'évanouissement de ceux qui virent parmi eux le Prophète, à l'époque de Sidi al-Hadj Belqasem."

Ce récit, recueilli à la *zawiya*, regroupe en fait quatre épisodes ou éléments différents qui sont cependant reliés par un point central : la vision du Prophète par Sidi al-Hadj Belqasem et la décision de celui-ci de célébrer, à la *zawiya*, l'anniversaire de la naissance du Prophète en compagnie de tous ses élèves et amis. La première partie du récit s'achève sur une note négative pour Sidi al-Hadj Belqasem puisque ce n'est pas à lui, pourtant chef du *rakb*, que le Prophète rend le salut, mais au *wali* d'In Belbal (oasis située entre le Twat et le Tidikelt). Il s'agit donc d'un échec pour Sidi al-Hadj Belqasem qui fait partie du groupe traité de fous par le Prophète. Cette tradition semble signifier que Sidi al-Hadj Belqasem, malgré sa qualité de chef de *rakb*, n'est pas parvenu au stade de la proximité avec le Prophète et que, par conséquent, il n'est pas encore considéré comme *wali*, ami de Dieu. L'élu, ici, est Sidi al-Hadj Mhammad ben Salah d'In Belbal. Parmi les compagnons de Sidi al-Hadj Belqasem, on remarquera Sidi al-Hadj Lahsen *sharif* d'Agentur et surtout Sidi al-Hadj bu-Mhammad son disciple principal (qui sera le maître de son petit-fils) accompagné de deux de ses fils, Sidi al-Hadj Sufi et Sidi al-Hadj Bulghit. Sidi Omar d'Awgrut (mort selon al-Ayachi, en 1008/1660) est le fils de Sidi ben Salah, *wali* enterré à Tamesgida n Kemmus est disciple de Sidi Musa. Sidi Âbbad est un disciple de Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi Idda, son propre cousin. Selon le récit, tous reconnaîtront l'autorité du *wali* d'In Belbal. Dans la seconde partie du récit est exposé un élément qui paraît important dans le contexte local : le conseil donné à Sidi al-Hadj Belqasem par des savants. L'échec de Sidi al-Hadj Belqasem qui n'a pu voir le Prophète à la Mecque est expliqué par le fait que ses ancêtres (Banu Umiyya) étaient responsables de la mort d'un descendant du Prophète Muhammad, c'est-à-dire un *sharif*. Cette faute grave constitue une offense au Prophète qui ne peut donc accepter d'élever au rang de *wali* le descendant de ceux qui ont ôté la vie à l'un de ses descendants. Pour effacer cette faute et se rapprocher du Prophète, les savants conseillent à Sidi al-Hadj Belqasem de renier ses ancêtres Banu Umiyya. Le passage au statut de *wali* nécessite donc une rupture entre Sidi al-Hadj Belqasem et ses ancêtres et parmi ceux-ci, Ba-M'luk.

On comprend ainsi que les récits indiquant une relation directe entre ce personnage et Sidi al-Hadj Belqasem ont tous été recueillis en dehors de la *zawiya*. De plus, l'insistance sur le Tadla comme pays d'origine, que l'on retrouve dans certains récits, vise certainement à brouiller les pistes. Le reniement de ses ancêtres rattachés aux umayyades par Sidi al-Hadj Belqasem peut aussi être interprété comme un signe de la prépondérance que commencent à prendre les *shurafa* dans le Gourara de cette époque

(XVIe-XVIIe siècles). Ce reniement, nous montre aussi à quel point la relation aux ancêtres (*jdud*) est tributaires des données du moment. Si nous reprenons l'hypothèse selon laquelle Ba-M'luk devait en réalité être un chef zénète allié des Umayyades qui se donne une origine umayyade pour accroître son prestige, on voit comment son descendant, Sidi al-Hadj Belqasem, dans un contexte historique marqué par la montée de l'idéologie sharifienne ne peut prétendre au statut de *wali* qu'en reniant cette identité que son propres ancêtre s'était attribué pour renforcer son prestige sur les lignages zénètes locaux. Le reniement par Sidi al-Hadj Belqasem de ses ancêtres (selon ce récit) montre bien à quel point cette période des XVIe-XVIIe siècles a constitué, avec l'installation des *shurafa* et des *mrabtin*, une rupture avec le passé de la région. L'efficacité de cette rupture avec ses ancêtres par le biais de ce reniement est affirmée sans transition, dans le récit, par Sidi al-Hadj Belqasem qui affirme avoir vu le Prophète. Comme pour Sidi Musa, on refuse de le croire. Mais dans ce cas, la confirmation vient non pas des décisions de savants réunis pour statuer sur les dires d'un *wali*, mais de la promesse de Sidi al-Hadj Belqasem d'apporter la preuve de sa vision du Prophète à la *zawiya* même. Le sens que le récit vise à transmettre est relativement clair : Sidi al-Hadj Belqasem a vu le Prophète lors de son pèlerinage aux lieux Saints et, à ses négateurs, il promet d'en fournir la preuve dans son ksar même, à la *zawiya*. C'est ce que suggère la quatrième partie du récit. Le Prophète apparaît lorsque les groupes accompagnant les deux *wali* principaux que sont Sidi al-Hadj Belqasem (le shaykh) et Sidi al-Hadj bu-Mhammad (le disciple le plus important) se rencontrent dans cette petite dépression dominée par les dunes de sable et située devant la porte orientale du ksar, et appelée *akhbu n asbâi*. Jusqu'à présent, c'est là que se rencontrent à l'occasion du plus important rituel du Gourara (le *sbuâ*) les groupes venus de plusieurs ksour de la région.

L'origine du *sbuâ*

Le plus important rituel effectué par les ksouriens du Gourara, dans le cadre du culte des *wali*, est le *sbuâ* qui draine chaque année vers Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem des pèlerins venus en groupes de divers ksour du Gourara, mais essentiellement du Tinerkouk et du Tigurarin qui constituent les deux sous-espaces dans lesquels se sont installés les élèves/disciples de Sidi al-Hadj Belqasem. L'origine du rituel du *sbuâ* est ainsi rapportée par le récit suivant.

Récit n° 33. L'origine du sbuâ

" Comment a débuté le *sbuâ* et qui l'a inauguré ? Les premiers à le célébrer furent Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Le Prophète (sur lui la prière et le salut) est apparu en songe, à Sidi al-Hadj

> Belqasem. Il l'a fixé du regard et lui a dit : " Tu vas célébrer le septième jour de ma naissance. Tu donneras une livre et demi de grains de blé, que tu feras moudre pour la préparation d'un repas. Mets le repas dans un plat pour l'offrir à tes gens. Tu les inviteras tous. Si ce repas suffira pour tous les invités et qu'il en restera, sache que je suis le "Mustapha" (Prophète). Si ce plat ne suffit pas, fais attention car dans ce cas je ne suis pas le Prophète mais le diable."
>
> Sidi al-Hadj Belqasem fut heureux. Il appela Abu Chamiya u-Ghazi et Sidi al-Hadj bu-Mhammad de Tabelkoza et leur dit : " Nous allons célébrer l'anniversaire de la naissance du Prophète." Et ils vinrent. Sidi al-Hadj Belqasem conversait avec Sidi al-Hadj bu-Mhammad et Sidi Ahmad u-Yusef d'El Barka (Massin) les entendit. Il leur dit : " Moi aussi, je voudrai participer à cette rencontre." Sidi al-Hadj Belqasem lui dit : "Mes descendants et ceux de Sidi al-Hadj bu-Mhammad se rencontreront chez toi." Par la suite d'autres drapeaux se joignirent à eux, comme ceux d'At Saïd, de Timimoun (Mulay Tayyeb) et d'autres..."

Selon ce récit, la célébration du *sbuâ* est donc le résultat d'une intervention du Prophète qui apparaît en songe à Sidi al-Hadj Belqasem. Celui-ci est chargé de l'organisation de la célébration de la nativité du Prophète d'abord en faisant préparer un repas, et ensuite en invitant "ses gens" c'est-à-dire ses disciples et leurs élèves. La quantité de grains de blé (une livre et demi) est précisée par le Prophète lui-même. Par sa *baraka*, le plat doit, en effet, suffire à rassasier tous les invités. Le fait que les convives doivent être rassasiés par ce repas collectif est présenté comme une preuve (*borhan*) de cette *baraka*. Dans le cas contraire, le Prophète met en garde le *wali* : il doit s'agir d'une action maléfique et trompeuse du diable. Cette présentation de l'introduction des festivités accompagnant la célébration de la nativité du Prophète, dans le Gourara, a pour effet direct de rehausser le prestige de Sidi al-Hadj Belqasem. C'est lui qui est choisi par le Prophète pour introduire la célébration de sa fête. Et c'est le *wali* qui doit fournir les produits nécessaires à la préparation du repas (les céréales et les gens qui vont moudre et cuisiner). Les travaux domestiques sont à la charge des descendants du *wali* et inaugurent l'entrée dans le temps du rituel. En chargeant Sidi al-Hadj Belqasem de la préparation de sa fête, le Prophète le récompense du fait qu'il ait renié ses ancêtres et qu'il se soit ainsi débarrassé de cette tare ancienne. Le Prophète le promeut ainsi au statut de *wali* le plus important du Gourara.

Cette fête du *mawlid*, la quatrième (après celles de la rupture du jeûne, du sacrifice et de l'*ashura*) est le résultat d'un long processus. Brunchwig écrit à ce sujet : " La solennité de la nativité du Prophète ou *Maulid* (12 Rabi' Ier) qui, inaugurée en Orient par les Ayubides dès le commencement du XIII[e] siècle, fut acceptée ensuite peu à peu par la Berbérie. Introduite au Maghreb extrême (...) dans la deuxième moitié du siècle, elle fut décrétée fête officielle, en 691/1292, par le sultan mérinide Abu Ya'qub, et paraît s'être acclimatée dès lors au Maroc. Mais sans doute, là comme ailleurs,

cette fête nouvelle d'inspiration nettement soufie, et surtout les démonstrations volontiers tapageuses qui l'accompagnaient, ont-elles heurté d'abord le sentiment de beaucoup d'orthodoxes, et la résistance de certains milieux devait ralentir sa diffusion au-dehors. C'est seulement plus d'un demi-siècle plus tard qu'à Tlemcen, le Abdelwadide Abu Hammu assura son triomphe et consacra par de brillantes manifestations sa popularité qui ne devait plus se démentir." (1940 : 304-305).

La célébration de la naissance du Prophète est introduite au Gourara, deux siècles plus tard (au XVIe) et accompagne donc l'extension du soufisme, dans sa version maghrébine et populaire, dans cette région. Le prétexte premier du rituel du *sbuâ* est constitué, comme le souligne le récit, par la célébration de la naissance du Prophète. Sur ce motif de base, vont progressivement se rajouter les cultes des *wali* locaux. Le plus important est, bien sûr, Sidi al-Hadj Belqasem puisque c'est vers son ksar/*zawiya* que convergent les pèlerins venus de plusieurs ksour de la région. Pour renforcer l'aspect pèlerinage, on dit que la *ziyara* au mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem remplace (pour celui qui n'en a pas les moyens) le pèlerinage à la Mecque. Il y a donc captation du phénomène pèlerinage au profit du *wali* et de sa *zawiya*. Et en voyant, lors du rituel, tous ces étendards portés par les descendants des *wali* qui furent les élèves/disciples de Sidi al-Hadj Belqasem, on peut se demander si la célébration de la nativité du Prophète n'est pas passée au second plan ou mieux si la *ziyara* auprès du mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem n'a pas fini par prévaloir en donnant ainsi une position centrale à la *zawiya* fondée par le shaykh du *rakb*.

Le rituel du *sbuâ*

Les rituels effectués dans le cadre de la commémoration du septième jour (sbuâ) de la naissance du Prophète (mawlid al-nabawi) sont le prétexte au rassemblement annuel d'une grande partie des ksour du Gourara. Ce rassemblement s'effectue selon un protocole strict et s'inscrit dans l'espace par des parcours que doivent suivre les différents groupes qui y participent. Ces ksour délèguent des groupes de pèlerins chargés de porter des étendards représentant chacun un saint. Le départ était donné près de deux semaines avant la rencontre finale qui a lieu le 18 du mois de Rabiâ 1 à la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem. Avant de voir la portée de ce rituel, essayons de reconstituer les différents parcours et déploiements dans l'espace.

1- Les déplacements

a- <u>Le groupe de Tabelkoza</u>

Ce groupe qui est le plus éloigné de la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem inaugure le temps du rituel en étant le premier à quitter son ksar pour se rendre à At Saîd d'où est originaire le fondateur de la *zawiya* de Tabelkoza et principal disciple de Sidi al-Hadj Belqasem, Sidi al-Hadj bu-Mhammad.

C'est à l'orée de la palmeraie d'At Sâïd qu'a lieu la rencontre entre les deux groupes appartenant à la tribu des Igguzulen : ceux qui sont restés dans le ksar d'At Sâïd et les descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, installés à Tabelkoza. A At Sâïd, les membres du groupe venu de Tabelkoza rendent visite au tombeau de leur aïeul Sidi Ahmad ben Bubeker qui est le père du *wali* de Tabelkoza. Au cours de ce séjour à At Sâïd, les pèlerins se rendent à Kali pour saluer les *shurafa* de ce ksar voisin. Mais ces derniers ne participent pas directement au rituel du *sbuâ*. Le sens de cette visite consiste surtout pour les descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad de réaffermir les liens existant entre leur ancêtre et Mulay Lahsen. Ce dernier, qui est l'ancêtre des *shurafa* de Kali et Agentur, était un proche compagnon du *wali* de Tabelkoza et de Sidi al-Hadj Belqasem. La veille du *sbuâ*, les membres de ce groupe se rendent au ksar d'El Barka (Massin).

b- <u>Le groupe d'angellu</u>

Pendant ce temps le groupe parti du ksar d'Angellu, composé en majorité par la tribu des Awlad Ayach (considéré comme descendants des Banu Hilal), se rend dans les ksour situés en bordure de la falaise qui domine la sebkha. Ils s'arrêterons successivement dans les ksour de Tin Djellet, Ferâun, Ighzer, Badriyan, El Kef et Azeqqur. Ce groupe est porteur de l'étendard de leur *wali*, Sidi abd Allah, qui est le fils de la fille de Sidi al-Hadj Belqasem. Après Azeqqur, ce groupe se rend directement, dans la matinée du *sbuâ*, à la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem pour en sortir au moment de la rencontre finale avec les étendards de ce *wali*.

c- <u>Le groupe d'Ajdir et At Âïssa</u>

Après avoir quitté leur ksour respectifs, ces deux groupes se rencontrent et fusionnent auprès du mausolée de Sidi Âbbad qui se trouve entre les ksour de Tasfawt et d'Agentur, dans un lieu désert. Les descendants de ce saint ont essaimé dans ces deux ksour. Après une marche d'une journée, ce groupe se rend dans les ruines du ksar d'Awsif où vivait Belehsiyen, le père de Sidi al-Hadj Belqasem. La matinée du *sbuâ*, les membres de ce groupe se rendent dans le ksar de la zawiya pour en ressortir avec les étendards du *wali*.

d- <u>Le groupe d'Amsahel et Wajda</u>

La délégation du ksar de Wajda dont le *wali*, Sidi Brahim, est un descendant de Sidi Musa u-Lmasâud se rend au ksar d'Amsahel dont le *wali* est Sidi Idda. Ce dernier, considéré comme un descendant de Ba M'luk, est donc un cousin de Sidi al-Hadj Belqasem. Sidi Brahim et Sidi Idda étaient très liés avec le petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem, Sidi M'hammad. Ce

groupe se rend directement à la *zawiya* pour n'en sortir qu'au moment de la rencontre finale.

e- <u>Le groupe de Timimoun</u>

Dans la matinée du jour qui précède le *sbuâ*, un groupe de gens venus de l'Awgrut entre dans le ksar de Timimoun par la porte du sud (bab n Sidi Otman) et traverse la rue centrale appelée " Lmijur " pour se rendre en procession jusqu'au lieu dit Souk n Sidi Musa qui est situé près de la grande mosquée du ksar. Tout au long de ce parcours, ce groupe exécute des *baroud* à des lieux fixes avec de nombreuses invocations aux saints de l'Awgrut (surtout Sidi Omar) et de Timimoun. Ce groupe ne vient pas avec les étendards des saints de cette région et réciproquement, les gens de Timimoun qui sont tenus de participer à la *ziyara* de Sidi Omar n'emportent pas leurs étendards à cette occasion.

La tradition orale ne fait aucun mystère des liens de solidarité qui unissaient les gens de Timimoun et ceux de certains ksour de l'Awgrut. Toute la nuit, les gens de Timimoun participeront à une procession (avec *baroud*) qui empruntera la rue de Lmijur en sens inverse du trajet effectué par les gens de l'Awgrut dans la matinée, c'est-à-dire de Souk Sidi Musa jusqu'au quartier des At Brahim.

2- L'invitation

Dans la soirée qui précède le *sbuâ*, après le chaulage du mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem, un petit groupe dirigé par le *muqadem* de la *zawiya* et portant l'étendard du *wali* se rend au ksar d'El Barka. Tard dans la nuit, le *muqadem* prononce un sermon qui selon la tradition orale serait le même que celui qui fut dit par Sidi al-Hadj Belqasem en son temps. Puis le *muqadem* invite le groupe venu de Tabelkoza à se rendre le lendemain à la *zawiya*. Les gens de la *zawiya* rentrent alors chez eux, cependant que les membre de l'autre groupe passent la nuit à El baka où se trouve le mausolée de Sidi Ahmad ben Yusef, l'homonyme du *wali* de Miliana et maître de Sidi Musa u-Lmasâud.

3- Le jour du sbuâ

a- <u>La matinée</u>

Dans la matinée, le groupe venu de Tabelkoza quitte le ksar d'El Barka, passe au-dessus du ksar de Timimoun et se dirige vers la *zawiya*. Arrivés au lieu où doit avoir lieu la rencontre finale, les gens déposent l'étendard de leur *wali* et attendent. A partir du milieu de la journée, les gens de Timimoun accompagnés de leurs alliés de l'Awgrut organisent un *baroud*

près d'une colline qui sera le point de ralliement de tous les groupes qui se dirigeront vers la *zawiya*. Les étendards de Timimoun sont réunis et les petits groupes ne cessent de faire parler la poudre jusqu'au moment où apparaîtra le groupe venu de Massin et portant l'étendard de Sidi Ahmad ben Yusef. C'est alors le signal d'une lente et imposante marche vers la *zawiya*.

b- La rencontre

Le moment de la rencontre entre ces différents groupes constitue le summum de ce rituel. Les hauteurs de la dépression appelée "akhbu n asbaâi" sont envahies par une foule de gens venus de tous les ksour et qui ont les yeux rivés sur le lieu où se déroulera la jonction des étendards. Les deux premiers groupes présents dans la dépression sont : a) le groupe venu de Tabelkoza via At Sâïd, portant les étendards de Sidi al-Hadj bu-M'hammad, qui se tient au nord-est de la place. Les membres de ce groupe sont rassemblés autour des étendards et exécutent sur place une danse très rapide appelée "hadra" ; b) le groupe formé par les gens venus de Timimoun (qui sont les plus nombreux) et du ksar d'El Barka. Ce groupe qui se tient au nord-ouest de la place entame lui-aussi une *hadra*.

Au moment où l'on distingue, venant du ksar de la zawiya, c'est-à-dire de l'ouest, la procession portant les étendards de Sidi al-Hadj Belqasem, les deux groupes de Tabelkoza et Timimoun/El Barka fusionnent rapidement, ce qui provoque l'allégresse du public qui scande un seul mot "*talaqaw*" : ils se sont réunis ! La procession venant de la *zawiya* apparaît alors, groupée autour des étendards de Sidi al-Hadj Belqasem mais aussi de ceux de Sidi abd Allah son petit-fils, de Sidi Âbbad et de Sidi Idda d'Amsahel. Ce groupe se dirige très lentement vers le centre de la dépression où se tiennent les deux groupes qui viennent de fusionner. Après quelques instants, durant lesquels tout le monde retient son souffle, a lieu la rencontre au centre de la dépression ; il n'y a plus alors qu'un seul ensemble compact sur la place. A ce moment, et sans que personne n'en donne l'ordre, tous les gens qui assistent à la rencontre se laissent tomber à terre, c'est le "tamarugh" mentionné dans le récit. Puis, l'ensemble des spectateurs et des participants lèvent les mains pour une prière collective (*fatha*).

c- Le dénouement

La rencontre terminée, deux actions se déroulent presque simultanément. Il s'agit d'abord du petit groupe venu d'El Barka qui s'en retourne immédiatement, dans une certaine précipitation, vers son ksar. Ensuite, le groupe beaucoup plus nombreux de Timimoun pénètre par une petite porte dans le ksar de la zawiya et se rend directement vers le mausolée de Sidi al-Hadj Belqasem pour y dire une prière. Le groupe ressort par la porte

orientale du ksar et rencontre alors les gens de la *zawiya* qui retournent chez eux. Les deux groupes se rassemblent alors pour dire une *fatha* et se séparent. Par contre, les gens venus de Tabelkoza, d'Ajdir et At Âïssa, d'Angellu et d'Amsahel restent dans le ksar où ils seront les invités des descendants de Sidi al-Hadj Belqasem.

4- Les retours

Après quelques jours passés dans le ksar de leur maître, les gens de Tabelkoza s'en retournent chez eux en empruntant le trajet effectué à l'aller par le groupe d'Angellu. Ils visitent alors les ksour de Azeqqur, El Kef, Badriyan (où se trouve le fils de Sidi al-Hadj bu-M'hammad), Ighzer, Ferâun et Tin Djellet. De là, ils retournent à Tabelkoza en traversant le Tinerkouk.

Le groupe des Awlad Ayach d'Angellu se rend directement, quant à lui, au ksar d'At Sâïd où ils sont acceuillis avant de rentrer chez eux. Le groupe venu d'Ajdir et At Âïssa est le dernier à quitter la *zawiya*. Les descendants de Sidi Âbbad y demeurent jusqu'au vendredi suivant le *sbuâ*. L'un d'entre eux devra, en effet, dire le prêche lors de la prière collective, tout comme Sidi Âbbad l'avait fait sur l'invitation de son maître.

La complexité de ce rituel appelle plusieurs remarques quant aux significations que l'on peut en déduire. Rappelons tout d'abord que le prétexte est constitué par l'ordre donné par le Prophète à Sidi al-Hadj Belqasem d'organiser la cérémonie commémorative de sa naissance, à la zawiya ; et ensuite d'y inviter ses disciples. L'élément fondateur est donc constitué par la relation privilégiée entre Sidi al-Hadj Belqasem et le Prophète. Le wali apparaît ici comme le pôle des saints du Gourara. La seconde relation est celle qui unit le maître à ses disciples les plus importants. Ces derniers sont Sidi al-Hadj bu-M'hammad de Tabelkoza et Sidi Âbbad dont les descendants se trouvent à Ajdir et At Âïssa. En troisième lieu, notons la relation assez flou existant entre le maître de la *zawiya* et le wali d'El Barka, Sidi Ahmad ben Yusef. Selon le récit n° 33, la rencontre qui a lieu à El Barka, la veille du sbuâ constitue une réponse de Sidi al-Hadj Belqasem à la demande de Sidi Ahmad ben Yusef de participer à la cérémonie du *sbuâ*. Or, non seulement le *wali* d'El Barka n'est pas considéré comme un élève de Sidi al-Hadj belqasem mais en plus il porte le même nom que le grand saint de Miliana qui fut le maître de Sidi Musa u-Lmasâud, le rival de Sidi al-Hadj Belqasem. Nous n'avons pu obtenir aucune réponse à El Barka sur cette homonymie. Par contre, au ksar de Tinilan, dans le Twat, Watin retrouve un lignage appelé Awlad Sidi Ahmad ben Yusef. Au sujet de ces derniers il écrit : « Leur aïeul, Ahmed ben Youssef

originaire de Miliana, avant de se fixer à Tinilan en 1058 (1647) aurait séjourné à Tedelest dans le Gourara. Il aurait quitté ce ksar pour venir en 1034 (1625) au Timmi dans celui des Ouled Oungal. " (1905 : 220). Il est évidemment exclu que le *wali* de Miliana se soit fixé à Tadelest (ksar en ruines situé près d'El Barka où a vécu Sidi Cherif, l'un des ancêtres des *shurafa* de Kali et Agentur) puis à Tinilan. Une tradition orale insiste cependant sur le fait que le wali de Miliana serait né au Gourara (dans un ksar du Tinerkouk), son père serait Sidi Mansur De là, Sidi Ahmad ben Yusef se serait rendu dans les ksour de l'Atlas saharien puis vers Miliana. Le saint d'El Barka est probablement l'un de ses descendants. Tout ceci suggère que le *wali* d'El Barka se situe plutôt dans le camp des alliés de Sidi Musa. Sa demande de participation au *sbuâ* peut être interprétée comme une reconnaissance de l'autorité de Sidi al-Hadj Belqasem. Mais compte tenu du flou qui entoure ce personnage d'El Barka, nous préférons caractériser ce lien comme une relation de soumission formelle. La quatrième relation significative qui se dégage du rituel est constituée par les relations de parenté qui unissent les saints. Il s'agit d'abord des relations entre Sidi al-Hadj Belqasem et son petit-fils (d'Angellu) ainsi que son cousin Sidi Idda d'Amsahel, et ensuite de la relation entre Sidi al-Hadj bu-M'hammad et son père Sidi Ahmad ben Bubeker d'At Sâïd. La cinquième relation se noue autour de l'amitié, citons le lien entre Sidi al-Hadj bu-M'hammad et Sidi al-Hadj Lahsen dont les descendants se trouvent à Kali ainsi que les liens entre Sidi Brahim de Wajda, Sidi Idda d'Amsahal et Sidi M'hammad, le petit-fils du shaykh de la *zawiya*. Enfin, dernière relation apparente, celle qui manifeste une alliance, une solidarité entre ksour. Il s'agit bien sûr de l'alliance entre Timimoun et l'Awgrut, mais aussi entre Timimoun et El Barka. Il s'agit d'une alliance qui découle de l'appartenance au même *soff*, celui des Sofyan.

L'identification de ces différents types de relations suggère que le rituel du *sbuâ*, tel que nous avons pu l'observer, serait non pas le résultat d'un seul acte fondateur ainsi que le pensent les Gouraris qui y participent, mais plutôt le produit de phases successives d'une élaboration qui relève d'un processus de production symbolique. Ce processus s'articule autour d'au moins trois aspects : le religieux, le politique et l'espace.

L'aspect religieux s'inscrit dans la relation maître/diciples qui constitue bien sûr le principe de base structurant les liens entre les saints, mais aussi le modèle référentiel de la relation généralisée de soumission des ksouriens à leurs saints. Les relations sont toutes intégrées dans une hiérarchisation stricte : le maître, le disciple qui porte l'enseignement, la volonté et l'autorité de son maître et qui se constitue lui-même en patron d'une ou de plusieurs communautés de ksouriens. On peut même avancer que ce sont l'ensemble des ksour qui participent d'une même *zawiya*. C'est ce qu'affirment les *mrabtin* descendants de Sidi Âmmar Leghrib puisque selon

eux c'est l'ensemble du pays appelé Zwa qui constitue une immense *zawiya*. Mais la généralisation, parmi les ksouriens, de cette soumission au maître et à ses disciples s'accompagne d'une rivalité entre maîtres puisque même s'ils sont porteurs du même modèle religieux, les saints s'opposent sur la base de leur affiliation à des confréries aux intérêts divergents. De plus, les communautés ksouriennes elles-mêmes divisées en deux groupes antagonistes (Yahmed et Sofyan), n'hésitent pas à intégrer les saints dans leur vision dualiste : ceux qui sont avec nous et nous dirigent, et ceux qui dirigent et protègent nos ennemis. Cette division entre communautés ksouriennes recoupe la rivalité entre les saints. Dans ce contexte, le rituel du *sbuâ* constitue à la fois un dépassement des rivalités puisque, d'une part, des ksour opposés participent au même rituel et que, par ailleurs, on a vu des saints descendants d'ancêtres rivaux entretenir des relations d'amitié ; mais aussi un maintien du statut quo puisque ce ne sont pas l'ensemble des ksour (et des saints) du Gourara qui sont représentés dans ce rituel, mais une partie seulement d'entre eux.

Nous sommes ainsi ramenés au second aspect du *sbuâ*, à savoir sa finalité politique, qui découle de la mise en relation de groupes antagoniques dans un même rituel. Mais cette cohabitation cesse avec la fin de ce moment particulier que constitue le *sbuâ*. L'institutionalisation de ce rituel ne vise pas le dépassement et la résolution des conflits entre partisans de soffs opposés par la résolution définitive de cet antagonisme. Car si cela était le cas, on assisterait non pas à un phénomène de ritualisation du clivage mais à une proposition clairement formulée d'abandon du principe des soffs. C'est ce que proposait, on s'en souvient, al-Maghili dans le récit que nous avons rapporté au début de cette étude. Il est bien entendu que le dépassement du principe des soffs s'accompagne nécessairement de l'acceptation de l'autorité qui met fin à ce clivage. On assiste alors au passage à un autre type de pouvoir, celui d'un seul sur tous. Au lieu de l'apparition d'un pouvoir centralisateur, ce qui prévaut avec le rituel du *sbuâ* réside dans le fait que les saints s'accomodent de la reproduction des conflits entre soffs. On peut même avancer que l'intervention des saints suppose l'existence de conflits puisque ce sont eux qui permettent et légitiment les actions des saints dans ce domaine. Le pouvoir des saints n'est donc pas orienté vers une structure politique de type étatique (autorité centrale), mais plutôt vers l'instauration d'un système qui assure la régulation des conflits, dans la rivalité et l'égalité. Le *sbuâ* constitue, pour reprendre une formule de H. Breteau et N. Zagnoli, non pas "... une concurrence pour la suprématie (mais) une guerre rituelle menée dans le cadre d'une compétition pour l'égalité." (1978 : 75). Les conflits et rivalités entre communautés ksouriennes sont donc transposées au niveau de l'action des saints, ce qui constitue à la fois une intégration, par les ksouriens, des saints

dans le champ profane de la gestion des affaires de la cité, mais aussi leur soumission à l'intervention des saints dans leurs affaires. Si les *wali* représentent une force intermédiaire (intercession) entre les hommes et Dieu et son Prophète, ils occupent aussi un statut qui leur attribue le rôle de conciliateurs dans les relations entre ksouriens. Les *wali* se situent donc au croisement de la relation verticale avec le divin et de la relation horizontale entre communautés. Leur efficacité est donc double puisqu'ils préparent à l'au-delà et gèrent l'ici-bas.

Enfin, troisième aspect qui se dégage de ce rituel, la gestion par les saints de l'espace. La relation entre le maître (Sidi al-Hadj Belqasem) et le disciple (Sidi al-Hadj bu-Mhammad) se projette sur deux sous-espaces du Gourara, à savoir le Tigurarin avec la série de ksour situés autour de la sebkha de Timimoun et le Tinerkouk qui se situe au nord-est. Le Tigurarin était peuplé essentiellement par des Zénètes ksouriens, alors que le Tinerkouk a été occupé par les nomades M'harza et Awlad Ayach (descendants de tribus Banu Hilal). Les nomades ont toujours cherché à dominer les ksour zénètes en leur imposant une relation de protection. Cette protection visait à la fois à les défendre contre d'autres groupes nomades extérieurs qui venaient razzier les ksouriens (Beraber et Ghenanma de l'Ouest), mais aussi à soutenir les ksour appartenant au même soff qu'eux (Yahmed). En allant s'installer dans le Tinerkouk pour y fonder sa zawiya au milieu des nomades arabophones, Sidi al-Hadj bu-Mhammad a-t-il obéit à un ordre de son maître qui visait l'intégration des M'harza et Awlad Ayach autonomes et belliqueux dans le système ksourien ? Nous verrons plus loin que l'action du *wali* de Tabelkoza aura pour effet, entre autre, de favoriser une sédentarisation des nomades du Nord-Est dans des ksour identiques à ceux qui existent dans le reste du Gourara. De plus, cette intégration des nomades du Tinerkouk qui ont toujours maintenu des relations avec l'Atlas saharien (où ils étaient installés auparavant) avait aussi pour objectif de les soustraire à l'influence des Awlad Sidi Shaykh dont l'un des membres venait de créer une confrérie, avec des visées sur le Gourara. Le fait que seuls les ksour de ces deux sous-espaces du Gourara participent au rituel du *sbuâ* (à l'exception des ksour d'Ajdir et At Âïssa qui se trouvent dans un autre sous-espace appelé Asrafat), montre aussi que si le rituel constitue un moyen efficace d'inclusion, il reste aussi un indicateur de l'exclusion ou de l'auto-exclusion, puisqu'une grande partie des ksour du Gourara ne participent pas à ce rituel.

On peut se demander si l'essentiel de l'action de Sidi al-Hadj Belqasem, et de son disciple, visait non pas à asseoir leur domination sur l'ensemble des ksour du Gourara, mais plutôt à intégrer les nomades du Nord-Est, de manière à les soustraire à toute influence venue du Nord (Atlas saharien) et de l'Est (El Goléa et Wargla). Cette limite extrême-orientale que représente

le ksar/*zawiya* de Tabelkoza ne signifiait-elle pas la fin du champ d'influence de l'idéologie sharifienne ? Influence symbolique que les deux saints (et leurs descendants) cherchaient à renouveler par le biais de la participation des ksouriens et des nomades à ce rituel du *sbuâ*.

Richesse et pauvreté

Bien que ses ancêtres soient considérés, au Gourara, comme formant un lignage puissant, Sidi al-Hadj Belqasem est présenté par les traditions orales comme ayant vécu pauvre et ne s'accordant que le strict minimum. Ainsi, Reboul rapporte que : " Sidi El-Hadj Belqacem était pauvre, il vivait du produit de la vente des couffins qu'il confectionnait lui-même. Une partie était destinée aux pauvres." (1953 : 209). Deux récits insistent sur cette pauvreté que le saint paraît avoir érigée en vertu principale. Dans le premier, il est mis en relation avec l'un des lignages zénètes considéré comme étant le plus riche de Timimoun et dans le second avec Sidi Shaykh d'El Byodh (Atlas saharien).

Récit n° 34. Sidi al-Hadj Belqasem et l'ancêtre des At H. Z

" L'ancêtre des At H. Z. avait entendu les gens dire que Sidi al-Hadj Belqasem était un *wali*. Et il se décida un jour à lui rendre visite. Il sella son cheval et partit vers la *zawiya*. Lorsqu'il y arriva, il trouva un homme assis près de la porte du ksar. Il lui demanda : " Où se trouve Sidi al-Hadj Belqasem ?" Et l'homme lui dit : " Il te faut entrer dans le ksar." Il entra. Puis il rencontra un autre homme à qui il demanda où se trouvait Sidi al-Hadj Belqasem. L'autre répondit : " C'est moi-même." L'ancêtre des At H. Z. n'en crut pas ses yeux. Sidi al-Hadj Belqasem était un homme connu, réputé et il l'avait trouvé en train de tresser et d'assembler des cordelettes de palmes pour faire des couffins. Cela lui apparut méprisable. Il leva son bras pour lui donner une gifle. Mais sa main resta figée en l'air. Lorsqu'il vit ceci, il descendit du cheval et lui demanda pardon. Sidi al-Hadj Belqasem lui répondit : " Accepté." Il répéta : "Pardon." Et l'autre lui dit encore : "Accepté." Il lui demanda alors : "Que désires-tu ? J'accepte les conditions que tu exigeras." Il avait compris. La gifle qu'il avait donnée et sa main restée figée lui firent comprendre que ce n'était pas de la plaisanterie. Sidi al-Hadj Belqasem lui dit : " Voici ma condition. Chaque année, vous viendrez, toi et tes gens, me rendre visite. Vous devrez ramener avec vous une brebis et tous les produits nécessaires à la préparation d'un repas." L'ancêtre des At H. Z. dit : " C'est tout ?" Et Sidi al-Hadj Belqasem lui répondit : "Je ne veux que ceci, chaque année." Et cette condition est restée comme une coutume pour les membres de la famille des At H. Z. Chaque année, durant le *sbuâ*, on ramène aux descendants du *wali*, les choses exigées. Ni plus ni moins. Nous allons à la *zawiya* avec les choses à donner. Nous nous rendons à la mosquée, mais pas dans les maisons. A la mosquée. Nous donnons la *fatiha* et nous ressortons.

C'est ainsi que cela c'est passé."

Ce récit met aux prises le *wali*, occupé à fabriquer des paniers, avec le chef du lignage le plus puissant de Timimoun. Celui-ci s'attend à rencontrer un personnage important avec tous les attributs de la richesse. Au mépris succède un acte violent qui entraîne la réaction du saint par le biais de sa *baraka*. Ici encore, on voit combien seul le *burhan* (preuve) entraîne la soumission. Cette soumission est marquée par un don annuel, fixé par le *wali* lui-même. A ceci il faut ajouter, ce qui n'est pas négligeable, que le chef de lignage est de Timimoun, cité acquise à Sidi Musa et pôle du parti des Sofyan. La soumission à un autre *wali* que le shaykh reconnu (Sidi Musa) pose un problème qui est résolu dans le récit par la précision concernant le lieu visité durant le *sbuâ* pour remettre les dons : la mosquée mais non pas les habitations. Entrer dans les maisons d'un ksar signifie que l'on entretient des relations positives avec les habitants. Ici, on se rend uniquement à la mosquée, espace neutre et public. Par cette précision on précise que les descendants ne sont impliqués dans aucune relation particulière avec les gens du ksar de zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem lesquels, dit-on, penchent plutôt du côté du soff Yahmed bien que Sidi al-Hadj Belqasem ait tranché en faveur de la neutralité dans ces conflits.

Le second récit met en relation Sidi al-Hadj Belqasem avec Sidi Shaykh, fondateur de la *tariqa* dite Shaykhiyya et ancêtre éponyme de la tribu des Awlad Sidi Shaykh qui nomadisent à l'ouest de l'Atlas saharien. Cette rencontre est provoquée par le disciple principal de Sidi al-Hadj Belqasem, Sidi al-Hadj bu-Mhammad de Tabelkoza.

Récit n° 35. Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi abd al-Qader ben Muhammad (Sidi Shaykh) d'El Byodh

" La rencontre entre Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi abd al-Qader ben Muhammad d'El Byodh est racontée ainsi : le fils de Sidi abd al-Qader ben Muhammad est Sidi al-Hadj bu-Hafs qui est enterré à El Byodh. Ils sont tous enterrés dans la *gubba* de Sidi Shaykh qui a eu dix-huit enfants. Et le shaykh de Sidi al-Hadj bu-Hafs n'était autre que Sidi al-Hadj bu-Mhammad du Tinerkouk. Sidi al-Hadj bu-Hafs ne cessait de parler de son shaykh à son père : " Voici comment est mon maître du Gourara, voici son nom et la situation dans laquelle il se trouve et comment il vit..." Et Sidi Shaykh qui écoutait attentivement les propos de son fils, lui dit un jour : "Par Dieu, j'aimerai rendre visite à ton shaykh." Et son fils fut heureux. Il fit savoir à son shaykh que son père et lui ne tarderaient pas à venir lui rendre visite. Sidi al-Hadj bu-Mhammad les attendait à un endroit, en dehors de Tasmesloht, pour les saluer et leur souhaiter la bienvenue, car il s'agissait d'invités importants. Or, les invités étaient suivis par leur chienne. Les nomades sont toujours suivis par leurs chiens. Sidi al-Hadj bu-Mhammad pensa que si la chienne entrait dans le ksar, elle pourrait effrayer les gens. Il essaya donc de la chasser : "Va-t-en, va-t-en", lui disait-il. Et il y a des gens qui affirment que la chienne mourut sur-le-champ. Mais en vérité, Sidi al-Hadj bu-Mhammad ne voulait que l'éloigner du ksar, et qu'elle attende dehors le retour de ses

maîtres. Les invités entrèrent à Tamesloht et ils y restèrent deux ou trois jours ou peut-être même plus. Sidi abd al-Qader ben Muhammad fit connaissance avec Sidi al-Hadj bu-Mhammad et ils eurent de longs entretiens. Après ces échanges fructueux, Sidi al-Hadj bu-Mhammad dit à Sidi Shaykh : "Tu m'as fait l'honneur de cette visite et maintenant j'aimerais que tu te rendes auprès de mon maître, Sidi al-Hadj Belqasem. C'est la volonté de Dieu qui t'a ramené ici, rends visite aussi à mon shaykh." Il faut savoir que jusqu'à présent, les Zwa d'El Byodh vivent dans l'aisance comme les gens fortunés. C'est ainsi qu'était Sidi abd al-Qader ben Muhammad : il avait un cheval richement harnaché, un burnous très fin, un caftan tel qu'en portent les rois. Mais il faut aussi dire que la richesse de Sidi abd al-Qader ben Muhammad n'était pas acquise de manière illicite ; et tous ces habits princiers n'étaient pas portés uniquement pour impressionner les pauvres.

Sidi al-Hadj Belqasem était, lui, un *darwich*. Et lorsque Sidi abd al-Qader ben Muhammad et son fils lui rendirent visite, ils virent un pauvre *darwich*. Sidi al-Hadj bu-Mhammad le salua et le présenta à ses invités en disant : " Voici mon shaykh..." Mais, voyant Sidi abd al-Qader ben Muhammad aussi finement vêtu et avec un cheval aussi richement harnaché, Sidi al-Hadj Belqasem s'adressa directement à lui avec un verset du Coran. Il lui dit : " Celui qui craint la suprématie de Dieu et s'interdit les plaisirs de la vie est promis au paradis." Et Sidi abd al-Qader ben Muhammad lui répondit par un autre verset : " Celui qui craint la suprématie de Dieu bénéficiera des deux paradis." Ce qui signifie que la crainte est dans les coeurs ainsi que la sauvegarde du Livre Sacré, de la *Sunna* et de la *Chariâa*. Les deux paradis se trouvent sur la terre et dans l'au-delà. Sur terre, nous pouvons satisfaire nos désirs, nous habiller avec goût etc... Puis, Dieu nous pardonnera et nous fera bénéficier des joies du paradis. Mais chacun des deux *wali* était dans le vrai."

Ce récit est articulé autour des éléments suivants : (a) le fils de Sidi Shaykh élève de Sidi al-Hadj bu-Mhammad ; (b) la visite de Sidi Shaykh et de son fils à Tamesloht ; (c) le thème de la chienne chassée par Sidi al-Hadj bu-Mhammad ; (d) la visite effectuée auprès de Sidi al-Hadj Belqasem. Mais en plus de ces données locales, le récit nous permettra d'aborder la question de la relation entre les Awlad Sidi Shaykh et le Gourara.

Selon ce récit, Sidi al-Hadj bu-Hafs est donné comme élève de Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Ceci rehausse évidemment le prestige de Sidi al-Hadj bu-Mhammad qui apparaît comme le shaykh du fils de l'un des plus grands maîtres du Maghreb central à cette époque (XVIe-XVIIe siècles). Le récit insiste sur l'aspect extérieur de Sidi Shaykh : ses habits luxueux, son cheval richement harnaché : un véritable seigneur nomade des Hauts Plateaux dont la richesse s'oppose à la frugalité, la pauvreté même des ksouriens du Gourara. Mais en matière religieuse, ces derniers n'ont rien à envier aux nomades du Nord. Le thème de la chienne est significatif à cet égard. Par leur activité d'élevage, les nomades ne se séparent pas de leurs chiens. Or, l'orthodoxie musulmane interdit la présence des chiens dans les habitations. Ainsi, Ibn Abi Zayd Al Qayrawani (Xe siècle J.-C.) écrit, dans son *Epître*

sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite (Risala) : "On ne devra pas avoir de chiens dans les habitations urbaines, ni dans les habitations rurales, sauf pour la garde des cultures ou des bestiaux que le chien accompagnera dans les lieux déserts et ramènera le soir au bercail ou encore pour aller à la chasse." (1979 : 323). Ajoutons à ceci, ce *hadith* (parole) du Prophète, rapporté par al-Bukhari : "Ibn 'Omar rapporte que le Prophète a dit : "Quiconque se sert d'un chien, qui n'est ni un chien de chasse, ni un chien de berger diminue chaque jour son contingent de bonnes oeuvres de deux *qirat*." (1977, t. IV : 4). Le rappel de la conformité à la norme, même pour un cas qui peut paraître aussi secondaire et superflu, est censé montrer à quel point l'application des prescriptions religieuses est scrupuleusement observée par le saint de Tabelkoza. Jusqu'à présent, d'ailleurs, les chiens sont complètement absents des ksour de la région. La fidélité aux principes de l'islam est tellement grande chez Sidi al-Hadj bu-Mhammad que le simple fait de chasser la chienne cause la mort de celle-ci. Le récit essaie de minimiser ce geste en disant que l'intention du *wali* de Tamesloht n'était pas de tuer la chienne mais simplement de la tenir à l'écart des habitants du ksar. Cet épisode du récit semble inséré pour marquer surtout les pouvoirs de Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Non seulement il applique à la lettre l'interdit sur la présence des chiens dans les habitations, mais en plus une seule parole suffit à faire mourir l'animal. Corrélativement, Sidi Shaykh est situé dans son identité de nomade, certes riche, mais obligé de vivre en compagnie des chiens qui gardent les troupeaux de moutons, source de leur richesse. Pourtant, cette richesse n'est pas illicite, comme cela est souligné dans le récit. On sent ici, un souci d'équilibrer la relation entre Sidi Shaykh et Sidi al-Hadj bu-Mhammad, mais aussi de nous préparer à la suite du récit. La proposition faite par Sidi al-Hadj bu-Mhammad de rendre visite à Sidi al-Hadj Belqasem constitue d'abord un devoir du disciple envers son maître : ayant reçu un personnage aussi prestigieux il se doit de le lui présenter. D'un autre côté, nous voyons par cet exemple comment se nouent les relations : un maître n'est jamais un individu isolé mais s'inscrit toujours dans une chaîne. Sidi al-Hadj bu-Hafs emmène son père auprès de son shaykh et celui-ci leur propose de rendre visite à son propre shaykh. Ce faisant, Sidi al-Hadj Belqasem apparaît, ici, au sommet de la hiérarchie. Mais nous pouvons tirer une autre conclusion : ce sont les nomades qui se déplacent auprès des ksouriens, ce qui représente un avantage pour eux en matière d'appropriation de l'espace. Sidi al-Hadj Belqasem est présenté, comme un *darwich*, c'est-à-dire un individu tellement accaparé par sa relation à Dieu qu'il n'attache aucune importance à l'aspect extérieur. Et cette distinction entre les deux *wali*, quant à leur aspect extérieur, est redoublée par le fait de puiser dans le Coran des arguments différents voire contradictoires.

Nous avons donc, dans ce récit deux types de saints. Ascèse, rigueur et pauvreté dans un cas et richesse, goût du luxe et de l'apparat dans l'autre. Mais comme le dit l'auteur du récit, en conclusion, chacun est dans la vérité puisque tout est dans les coeurs, c'est-à-dire au niveau intérieur. Cette démarche qui vise à instaurer un équilibre entre les *wali*, en ne condamnant pas Sidi Shaykh, témoigne à la fois d'une hauteur de vue de la part de la personne qui nous a transmis ce récit mais aussi d'un certain respect vis-à-vis des Awlad Sidi Shaykh, des Zwa comme on les appelle au Gourara. On sait que les Awlad Sidi Shaykh ont essaimé dans différentes régions du Sahara, faisant preuve d'une véritable occupation de l'espace. Le précurseur, dans cette fréquentation des ksour du Gourara, est le grand-père de Sidi Shaykh dont on dit qu'il est enterré à Twat n Tebbu, ksar situé entre Charwin et Tasfawt. Shaykh S.H. Boubekeur écrit à propos de Sidi Sliman ben bu-Smaha : " Il serait enterré à Charwin... Petite agglomération située à une soixantaine de kilomètres de Timimoun, où depuis quelques années est organisé un pèlerinage annuel. Sa présence et sa mort à Charouine ne sont pas expliquées par la tradition orale." (1990 : 12). Or, Sidi Sliman ben Bu Smala fut un disciple de Sidi Ahmad ben Yusef et il est même cité comme faisant partie des "immolés" (*mdabih*) au même titre que Sidi Musa u-Lmesâud. Sidi Shaykh, lui-même, est mentionné par les traditions orales comme ayant fait plusieurs voyages au Twat-Gourara : "... Il se fixa d'abord à Mughrar-t-Tahtani... Mais ce lieu-dit était vraiment isolé et il renonça à son projet d'y créer une *zawiya*. Il le quitta pour essayer de le réaliser chez les Hamayyân de Macharia d'abord, puis à 'Ayn Madi, Tassâla, au Twat et à Figuig." (*Ibid.* 1990 : 17). Ces données, extraites par le Shaykh S.H. Boubakeur de sources écrites (les *manaqib* de Sidi Shaykh) indiquent qu'avant de se fixer à El Byodh, ce *wali* a parcouru l'Atlas saharien et le Sahara à la recherche d'un lieu où fonder sa propre *zawiya*. Dans les écrits de l'époque, le Gourara était rarement mentionné nommément mais souvent intégré au Twat. Par ailleurs, toujours selon le même auteur, Sidi al-Hadj bu-Hafs est le troisième fils de Sidi Shaykh, et serait mort en 1071 / 1661. Le Shaykh Boubakeur écrit à son sujet : " De son vivant sa *zawiya* connu une grande renommée..." (*Ibid.* : 31). Il ajoute : "Le développement croissant de la *zawiya* de Sid-L-Hajj Abu Hafs ne manqua pas d'attirer l'attention de Sidi Shaykh qui dut se rendre à Al Goléa pour s'informer de cette initiative. Il le ramena à Al Abiad, le chargea de la gestion de sa *zawiya*..." (*Ibid.* : 31). Toutes ces indications montrent que cette région du Gourara a été considérée par les A. Sidi Shaykh comme un espace à conquérir. Cette conquête se faisant évidemment non pas par les armes, mais par la multiplication de signes (récits hagiographiques, mausolées, lieux de retraite/*khalwa*...). Il n'est donc pas impossible que les rencontres évoquées plus haut aient réellement eu lieu. Seulement, cette présence de Sidi Shaykh et de son fils au Gourara ne s'est pas traduite par leur installation. Sidi Shaykh se fixe à El Byodh et Sidi El Hadj bu-Hafs crée sa *zawiya* à El

Goléa, ksar situé à près de quatre cents kilomètres au nord-est du Gourara, parmi les tribus Châamba.

Est-ce la pauvreté du Gourara ou le fait que cette région soit déjà occupée par de nombreux *wali*, qui a empêché l'installation des Zwa dans les ksour de la région ? Les deux éléments sont, sans doute, à prendre en considération. La fondation d'une nouvelle *zawiya* est toujours porteuse (nous l'avons remarqué à plusieurs reprises) de conflits s'appuyant sur la concurrence entre *wali*. Cette concurrence n'est pas toujours fondée sur des rivalités d'écoles. Les *zawiya* vivent des dons offerts par les ksouriens attachés à l'autorité de tel ou tel *wali*. Ceci restreint d'autant plus les possibilités de reproduction d'une nouvelle *zawiya* que les ksouriens du Gourara sont pauvres et peuvent difficilement dégager le surplus qui alimentera les *zawiya* déjà existantes. Ces aspects socio-économiques nous semblent importants et permettent de mieux expliquer cette opposition entre les deux types de *wali* que nous avons relevé plus haut. Le *wali* du Gourara est installé auprès de communautés de ksouriens liés à leurs oasis. Ces communautés exaltent les valeurs d'égalité, de partage et d'humilité. On évite de montrer sa richesse en se distinguant de manière ostentatoire pour cultiver la discrétion, l'effacement même. Par contre, en milieu nomade, les nécessités de l'élevage des troupeaux amènent un éparpillement des familles dans de vastes espaces. La solidarité lignagère existe certes, mais l'individu est plus autonome. De plus, les nomades des Hauts Plateaux sont des cavaliers, ce qui implique une valorisation du cheval (harnachement, fantasia, goût de la parade...). Et l'image que le récit nous donne de Sidi Shaykh nous renvoie finalement à la représentation que les ksouriens du Gourara se font des nomades de l'Atlas saharien.

Ce récit montre aussi comment les deux *wali* du Gourara, qui apparaissent comme des relais de l'idéologie sharifienne, limitent l'extension vers le Sahara de l'influence de Sidi Shaykh. Celui-ci est le fondateur d'une *tariqa* inspirée par la doctrine de Sidi Ahmad ben Yusef dont l'influence fut combattue par le pouvoir politique sharifien à l'Ouest du Maghreb.

B- Sidi al-Hadj bu-Mhammad : un relais de la Jazuliya ?

Sidi al-Hadj bu-Mhammad appartient à la tribu des Igguzulen (Djazuliyin). Cette tribu qui se dit originaire des environs de Marrakech, s'est installée, au ksar d'At Sâïd. Le saint est né dans ce ksar, dans la forteresse appartenant à ses ancêtres. Sa généalogie, telle que nous l'avons recueillie auprès de ses descendants à At Sâïd, est la suivante :

Sidi al-Hadj bu-Mhammad ibn Ahmad ibn Bubakar ibn Brahim ibn Bubakar ibn Muhammad ibn abd al-Salam.

La tradition orale résume ainsi sa vie : il rencontre, encore jeune, le *wali* Sidi Musa qui est ainsi son premier shaykh puis il se rend auprès de Sidi al-Hadj Belqasem et devient l'un de ses meilleurs disciples. Par la suite, il refuse de rester à At Sâïd et part ouvrir une école coranique (ou une *zawiya)* à Badriyan, ksar situé non loin de là. Il part, enfin, dans le nord-est du Gourara (Tinerkouk) occupé à cette époque par des groupes nomades et fonde, à Tabelkoza, une autre *zawiya* à laquelle il donne le nom de Tamesloht. C'est là que viendra étudier Sidi Mhammad, le petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem. Le fils de Sidi al-Hadj bu-Mhammad reviendra à Badriyan pour reprendre et développer la *zawiya* fondée par son père.

Situer le saint dans le temps

Tout au long de nos enquêtes, il nous a été impossible d'obtenir des dates précises sur la naissance ou le décès des *wali*, les seules indications portent sur le siècle. Mais avec Sidi al-Hadj bu-Mhammad, les informations ont été un peu plus précises puisque l'un de ses descendants nous avance les éléments suivants : " Sidi al-Hadj bu-Mhammad a vécu 135 ans. Il a vécu les trente dernières années de sa vie au XIe siècle de l'Hégire, tout le Xe siècle et une dizaine d'années de la fin du IXe siècle." Si l'on accepte ces données certainement fiables puisque puisées dans les manuscrits jalousement conservés dans les *zawiya*, bien que la longévité du *wali* paraisse assez exceptionnelle, nous pouvons situer la mort de Sidi al-Hadj bu-Mhammad vers 1035/1625. Et s'il a effectivement vécu 135 années, sa naissance se situerait aux alentours de 882/1490.

Ces données nous paraissent intéressantes, d'abord en ce qu'elles nous permettent de dater le personnage mais aussi de mieux situer dans le temps les autres *wali* avec lesquels Sidi al-Hadj bu-Mhammad a été en contact. La tradition orale nous fournit, par exemple, la donnée suivante : " Très jeune, Sidi al-Hadj bu-Mhammad a étudié auprès de Sidi Musa. Celui-ci vivait encore à At Sâïd et avait ouvert une école coranique à Farâun non loin de là." Cette information nous situe donc à la fin du XVe siècle. A ce moment, Sidi Musa n'a pas encore quitté le ksar où il est né et la fondation de Timimoun n'aura lieu que quelques années plus tard. Par ailleurs, nous savons que Sidi Ahmad ben Yusef est mort en 927/1521 (d'autres sources avancent 931/1527) ce qui indique que Sidi Musa a pu faire partie de ses élèves à la fin du XVe siècle. La fondation de la *zawiya* de Tasfawt date certainement du début du XVIe siècle et Sidi al-Hadj Belqasem arrive, à cette époque, du Tadla où il faisait ses études. Sidi Âmmar Leghrib était par conséquent installé à Tinkram à la fin du XVe siècle et son fils sera à Igosten au milieu du XVIe siècle ce qui est corroboré par la date du manuscrit d'El Barka que nous avons étudié plus haut. N'oublions pas non plus qu'en 1492 le shaykh al-Maghili combat les Juifs de Tamentit.

Le cadre historique local est placé, mais nous aurons à revenir sur toutes ces correspondances.

Origine et déploiement des Igguzulen au Gourara

Sur l'origine de cette tribu, nous avons pu recueillir, auprès d'un descendant du *wali*, le récit suivant :

Récit n° 36. Origines

> " Les Igguzulen sont à l'origine des *shurafa* qui habitaient les environs de Marrakech. A un moment est apparu un homme qui pourchassait tous les *shurafa*. Les Igguzulen se sont alors enfuis et ont trouvé refuge ici, au Gourara. Afin que leurs ennemis perdent leurs traces, ils ont cessé de dire qu'ils étaient des *shurafa* et sont donc considérés comme *mrabtin*. Mais en réalité, Sidi al-Hadj bu-Mhammad est un *charif*. Lorsqu'ils étaient aux environs de Marrakech, nos ancêtres possédaient trois lieux (*blad*) : Jazula, Bab ar-Riyan et Tamesloht. Le premier lieu a été repris à At Saïd, le second est devenu Badriyan où sont installés les fils de Sidi al-Hadj bu-Mhammad et le troisième a été utilisé pour désigner la *zawiya* qu'il a fondée à Tabelkoza et qui s'appelle zawiyet Tamesloht."

Le thème de l'origine s'articule ici sur deux éléments, l'appartenance ancienne au groupe des *shurafa* et le souvenir des lieux jadis habités. Le statut prestigieux de *sharif* que l'on cache et abandonne pour éviter les persécutions dont ont été victimes, à un moment du passé, les descendants du Prophète (par sa fille) peut difficilement être situé dans des événements précis de l'histoire du Maghreb. Nous avons vu que Sidi al-Hadj Belqasem a été obligé de renier ses "ancêtres" Umayyades accusés précisément d'avoir assassiné le petit-fils du Prophète. Au Maghreb même, le souvenir du meurtre d'Idriss 1er est encore présent dans la mémoire des *shurafa* du Gourara qui l'attribuent soit à un Juif soit à un homme agissant pour le compte des Abbassides. Ce thème de l'acharnement mis par certains à vouloir supprimer les descendants du Prophète renforce la vénération qui les entoure mais suggère aussi, l'idée de clandestinité : ces *shurafa* qui cachent leur statut sont *mukhfiyin*, c'est-à-dire invisible ou plutôt non repérables. Ils se mêlent aux communautés au sein desquelles ils vivent et la trace ou la preuve de leur statut n'apparaît que plus tard, lorsque les persécutions cessent. Mais il est évident que cette situation favorise les prétentions non fondées qui sont de toute façon impossible à vérifier. Le second élément du récit est le souvenir des lieux occupés dans l'espace d'origine. Le terme de "Jazula" (en Zénète : Igguzulen) renvoie au *leff* du même nom qui occupait le sud du Maroc. Pour les Igguzulen du Gourara, le terme "Jazula" n'est pas lié à une appartenance tribale mais à un pays situé près de Marrakech et à un personnage qui a marqué l'histoire religieuse du Maroc, al-Jazuli. On répète

à At Sâïd que " Les Igguzulen sont venus de Marrakech. Ils appartiennent à la chaîne (*silsila*) de la confrérie Jazuliyya fondée au XVe siècle (J.-C.) par Sidi abd al-Salam al-Jazuli, l'auteur de l'ouvrage "*Dala'il al-Khirat*". Ce personnage, mort entre 1465 et 1470, a joué un rôle important en dynamisant la confrérie des Shaduliyya.

Nous sommes ici en présence de deux hypothèses, soit (comme nous l'avons vu plus haut) les Igguzulen du Gourara font partie des membres de cette confédération qui fuient le sud du Maroc au moment de leur répression par les Almohades, soit il s'agit de parents et/ou d'adeptes d'al-Jazuli venus au Gourara étendre la confrérie du maître. Cette seconde explication ne résiste pas aux données avancées par les Igguzulen eux-mêmes puisque, selon leur généalogie, leur ancêtre serait arrivé au Gourara au début du XIVe siècle. On aurait alors un cas assez courant de captation, par un groupe berbère, du prestige et de la sainteté d'un saint prestigieux (al-Jazuli) qui de surcroît porte le même patronyme qu'eux. Avec le temps, le terme "igguzulen" n'est plus associé à une confédération berbère du sud du Maroc, mais à une région. On dit alors : *bilad yusama Igguzulen* (le pays appelé Igguzulen), comme on dit : "le pays des Maghrawa" ou celui des Hawwara. La mémoire de ces groupes opère une rupture avec leurs ancêtres et parents restés dans l'espace d'origine. A partir de là, il est tout à fait possible d'associer à cet espace d'origine un ancêtre appartenant aux *shurafa* ou un saint prestigieux dont la renommée dépasse les limites du local.

Le second lieu occupé par les ancêtres (selon le récit) est "Bab Riyan" qui serait devenu Badriyan au Gourara. Mais nous n'avons nulle part retrouvé ce terme dans les environs de Marrakech. On ne nous donne évidemment aucune interprétation du terme "Badriyan" en zénète. Certains informateurs ajoutent dans leurs tentatives d'explications du terme que Badriyan viendrait de l'Arabe "badrayn" c'est-à-dire "les deux lunes". La première lune étant Sidi al-Hadj bu-Mhammad et la seconde, son fils Sidi al-Hadj Sufi. Cette explication vise à sacraliser le toponyme. Badriyan est, en effet, un ksar-*zawiya*, un lieu de prière et de lecture du Coran. La pureté des lieux est sauvegardée et l'on doit, par exemple, se déchausser lorsque l'on pénètre dans l'espace attenant à la mosquée.

Le troisième terme, transposé du pays d'origine vers le Gourara, est celui de Tamesloht qui est donné à la *zawiya* fondée par Sidi al-Hadj bu-Mhammad, dans le Tinerkouk et plus exactement au ksar de Tabelkoza. Ici, la référence est plus précise puisque l'on retrouve aux environs de Marrakech, une *zawiya* portant ce nom de Tamesloht. Il nous semble intéressant de rappeler ici quelques éléments sur cette *zawiya* et sur ses fondateurs, que nous avons puisé dans l'ouvrage de P. Pascon sur le Haouz de Marrakech. La *zawiya* de Tamesloht, située près de Marrakech, a été fondée par le shaykh abd Allah ben Husayn al-Amghar, vraisemblablement au début du XVIe siècle. Son ancêtre serait " Un oriental, un médinois d'une grande

vertu et d'un grand ascétisme nommé Isma'il Amghar." (1983 : 263). Nous retrouvons ici la recherche constante de l'origine orientale, malgré le nom d'Amghar qui est berbère. Ismaïl Amghar s'installe à Tit, près d'El Jadida, sur la côte atlantique, et il est accueilli par des tribus sanhadja qui l'invitent à se marier avec une de leur fille. Pascon écrit : " Les Amghariyin se prétendent chérifiens, ce qui est dénié par beaucoup d'auteurs. Le *Tachawwuf* qui a été rédigé avant le début du XIIIe siècle les dénomme Sanhadja sans évoquer d'ascendance idrissite." (*Ibid.* : 263). Toujours selon Pascon, ces Amghariyin fondent (au XIIIe siècle ?) une confrérie qui se fixe pour tâche de lutter contre les Barghwata hérétiques afin de les ramener sur la voie de l'orthodoxie. Leur cité, Tit, devient un centre d'enseignement et, ajoute le même auteur, "... Jazouli y demeura quatorze ans, tant pour recevoir l'enseignement des Amghariyin, que pour y prodiguer lui-même le sien ensuite." (*Ibid.* : 265). Puis, vers 1513, les Amghariyin sont déplacés par les Wattassides vers Fès et c'est là qu'ils entrent en relation avec le shaykh al-Ghazwani. Il s'agit certainement du soufi que les *manaqib* de Sidi Musa de Tasfawt citent comme étant l'un de ses maîtres. Et ce serait, toujours selon Pascon, le Sayyid Abu Muhammad al-Ghazwani qui donne l'ordre à abd Allah ben Husayn al-Amghar, qui serait son neveu, de s'installer à une demi-journée de marche de Marrakech pour y fonder Tamesloht. Sur ce terme, Pascon écrit : " Il est clair que le vocable évoque le bienfaiteur (*sâlih*) de ces lieux, le pieux, le saint, le faiseur de miracles, Abdallah b. Husaîn." (*Ibid.* : 265-266). Au milieu du XVIe siècle, les Amghariyin constituent une "quasi-confrérie" (*Ibid.* : 270) qui a essaimé partout, jusqu'à l'oued Draâ et Sijilmassa. Cette longue digression ne nous paraît pas superflue et nous avons tenu à rappeler l'évolution des Amghariyin (appelés aussi Masluhiyin) pour mettre en évidence un certain nombre de points communs avec nos Igguzulen dont est issu Sidi al-Hadj bu-Mhammad.

Il y a d'abord cette origine sharifienne et donc orientale qui est contestée par d'autres groupes, selon Pascon. Les Amghariyin seraient donc des Berbères Sanhaja (les Igguzulen aussi sont considérés comme Sanhaja) qui se seraient consacrés, en tant qu'alliés des Almoravides, à la lutte contre les hérétiques Barghwata. On ne peut que regretter que Pascon n'ait pas approfondi son enquête pour mettre en évidence un éventuel rapprochement entre ces Sanhaja que sont les Amghariyin et les Igguzulen. La seconde interrogation concerne le lien entre les Amghariyin et le shaykh al-Jazuli, auquel se rattachent nos Igguzulen : s'agit-il d'un lien de parenté ? Enfin, nous retrouvons le shaykh al-Ghazwani qui aurait été l'un des maîtres de Sidi Musa. Selon Pascon, c'est al-Ghazwani qui aurait amené les Amghariyin vers Marrakech. Or, d'une part les Igguzulen d'At Sâïd se donnent comme origine cette ville, d'autre part Sidi Musa disciple d'al-Ghazwani initie Sidi al-Hadj bu-Mhammad dans son jeune âge et enfin, arrivé à pleine maturité ce dernier *wali* donne à sa *zawiya* de Tabelkoza le

nom de Tamesloht. Il y a ici tout un faisceau d'éléments qui peuvent nous amener à établir un lien entre les Igguzulen, confédération Sanhaja du sud marocain, les Amghariyin comme confrérie et les Igguzulen d'At Sâïd.

Reprenons maintenant le texte d'al-Halali, cité par A.G.P. Martin, que nous avons déjà analysé plus haut : " Dans les années qui suivirent (...) arriva le pieux merabet Abou-Mohammed, du pays de Merrakech, qui s'arrêta à El-Ghandous, accompagné d'une grande caravane de pèlerins se rendant à la Mekke ; puis, au retour de la maison de Dieu, tous ces gens séjournèrent de nouveau à El-Ghandous... Les Meharza, apprenant l'arrivée à El-Ghandous du saint Abou-Mohammed, allèrent le chercher et l'emmenèrent avec eux ; il se bâtit un ksar qu'il nomma Tabelkodha (Tabelkoza) en langue Zénète, puis une zaouïa qu'il nomma Tameslouht, du nom du pays de ses pères dans la région de Marrakech." (1908 : 80-81). Dans la première partie de cette étude, nous avions remarqué qu'al-Halali et après lui, A.G.P. Martin, confondaient Sidi Mhammad dit al-Marfuâ ou encore ba-Sebbah et "Abou-Mohammed" qui fonde Tamesloht et qui s'appelle en réalité Sidi al-Hadj bu-Mhammad, appartenant à la tribu des Igguzulen d'At Sâïd. Mais l'information donnée par al-Halali sur le nom de cette *zawiya* nous renvoie à la Tamesloht des Amghariyin de Marrakech. Le seul problème dans ce rapprochement entre Igguzulen d'At Sâïd et Amghariyin de Marrakech est relatif au temps. Selon leur généalogie, en effet, les Igguzulen seraient installés à At Sâïd depuis le début du XIVe siècle c'est-à-dire avant l'apparition du shaykh al-Jazuli et avant la fondation de Tamesloht près de Marrakech par les Amghariyin. Partant de tous ces éléments, nous pouvons en déduire que les Igguzulen d'At Sâïd ont, après leur installation dans le Gourara, maintenu des liens étroits avec leurs parents restés au sud du Maroc. Et même s'il n'y a pas de relation directe entre les Amghariyin et nos Igguzulen, ces derniers ont su capter le prestige de cette *zawiya* de Tamesloht ainsi que la sainteté du shaykh al-Jazuli pour asseoir leur propre promotion. Il faut, en effet, remarquer que le lignage des Igguzulen n'accède à la notoriété dans le Gourara qu'avec l'émergence, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, c'est-à-dire au moment même où les Amghariyin s'étendent et tissent des liens avec d'autres régions mais aussi, au moment ou le phénomène de la sainteté permet une valorisation du statut de *sharif*. Cette captation s'inscrit d'abord dans la valorisation des noms de Marrakech, Jazuliyin, Tamesloht et Bab Riyan. Y a-t-il eu extension vers le Gourara d'une branche des Amghariyin ou alors utilisation du prestige de la branche qui a "réussi" en fondant la *zawiya* de Tamesloht/Marrakech par les Igguzulen d'At Sâïd originaires du sud du Maghrib al-Aqsa ? Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de répondre à ces questions. Aussi nous limiterons-nous à noter les similitudes.

Après s'être renforcé à At Sâïd, le lignage des Igguzulen amorce, avec Sidi al-Hadj bu-Mhammad, un mouvement d'occupation de l'espace du

Gourara, d'abord à Badriyan puis dans le Tinerkouk. Après le long déplacement qui les amène des environs de Marrakech vers le Gourara, les migrants opèrent d'abord une halte à At Sâïd puis essaiment en transposant les anciens repères/signes qui leur permettront de marquer les nouveaux lieux avec des termes puisés dans la mémoire de leur lieu de départ. Les Igguzulen du Gourara accomplissent un nouveau cycle en reproduisant celui qu'ils ont conservé dans leur mémoire. Contrairement à d'autres lignages religieux qui ont essayé de développer leur influence sur plusieurs sous-régions du Gourara, les Igguzulen se sont limités au ksar d'At Sâïd, au ksar voisin de Badriyan et surtout au ksour situés au Nord-Est du Gourara, dans le Tinerkouk. Cet espace a vu des groupes nomades provoquer la disparition d'anciens établissements sédentaires attestés par les nombreuses traces de ruines.

Sidi al-Hadj bu-Mhammad et Sidi Musa à At Sâïd

Récit n° 37. Sidi al-Hadj bu-Mhammad et Sidi Musa à At Sâïd

> " Un jour qu'il était en état d'extase (*jadaba*), Sidi Musa s'était évanoui et ses lèvres s'étaient couvertes d'écume (de salive). Sidi al-Hadj bu-Mhammad, encore jeune, était en compagnie de son père. Lorsqu'il vit Sidi Musa à terre et sans connaissance, il se détacha de son père et alla lécher l'écume des lèvres de Sidi Musa. Et son père en le voyant faire, se dit : "Comment se fait-il que mon fils se soit détaché de moi pour aller vers cet homme ? Si Dieu le veut, il parviendra, par la *baraka* de Sidi Musa, à réaliser de grandes choses."

Sidi Musa est en pleine expérience mystique avec des moments d'extase et de ravissement. Cette période correspond certainement à son retour du voyage initiatique qu'il a effectué vers le nord et l'ouest du Maghreb auprès de maîtres comme Sidi Ahmad ben Yusef et le shaykh al-Ghazwani. Parallèlement à ces séances d'extatisme, il mène une activité d'enseignant à At Sâïd et Farâun ainsi que des retraites nocturnes avec récitation du *dikr* à Tamesgida n Kemmus. Sidi al-Hadj bu-Mhammad est présenté, dans ce récit, comme un novice, encore jeune et accompagné de son père, Sidi Ahmad, ce qui signifie que le futur *wali* vit encore sous l'autorité parentale. Pourtant, malgré cette dépendance, il court vers le soufi qui vient de perdre connaissance. Puis il lèche l'écume des lèvres de Sidi Musa encore inconscient. Le symbolisme de la salive est ambivalent et renvoie à la fois à la créativité et à la destruction : " La salive se présente comme une sécrétion douée d'un pouvoir magique ou surnaturel à double effet : elle unit ou elle dissout." (Chevalier et Gheerbrant, 1982 : 812). La réaction du père de Sidi al-Hadj bu-Mhammad exprime d'abord une déception puisque son fils s'écarte de lui pour rejoindre Sidi Musa. Le fils s'éloigne, se détache du père et s'oriente vers un autre modèle. Mais le père comprend tout de suite le signe : la salive de Sidi

Musa est porteuse de la *baraka* du *wali* qui est ainsi transmise à son fils, augurant ainsi d'un grand destin pour ce dernier. Après cette "rencontre" Sidi al-Hadj bu-Mhammad est initié par Sidi Musa. Celui-ci est donc son premier maître. Le second maître de Sidi al-Hadj bu-Mhammad est Sidi al-Hadj Belqasem qui à cette époque était encore, selon la tradition orale, au Tadla.

Il ne nous a pas été possible de déterminer avec précision les différentes étapes de la vie de Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Nous savons seulement qu'il fonde une école coranique ou une *zawiya* à Badriyan puis, une *zawiya* à Tamesloht. Mais avant tout ceci, les traditions orales montrent Sidi al-Hadj bu-Mhammad désireux de quitter le ksar d'At Sâïd.

Récit n° 38. Le départ d'At Sâïd

" Un jour, Sidi al-Hadj bu-Mhammad dit à son père : " Je ne veux plus rester ici, à At Sâïd, je dois partir." Et son père, étonné, lui demanda pourquoi. A cette époque l'ignorance (*jahl*) dominait, il y avait les Berbères et aussi les Juifs. Tout était embrouillé. Et devant le désir de partir de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, son père lui donna l'autorisation d'aller ailleurs. Après avoir accompli la prière de l'*âser* (après-midi) à la mosquée des Igguzulen, son père lui dit : "Pars maintenant vers l'est. Tu t'installeras là où le coucher du soleil te surprendra." Et c'est ainsi qu'il arriva, au coucher du soleil, à Tamesloht. Auparavant, Sidi al-Hadj bu-Mhammad était resté quelques temps à Badriyan où il avait ouvert une école coranique (*aqehbich*) et où il enseignait."

On notera, d'abord, l'importance de l'autorisation du père avant le départ d'At Sâïd. Ceci montre qu'il n'y a pas de concurrence entre le père et le fils et par conséquent, que seul le fils prétend à la sainteté. Lorsque le père est déjà *wali* est que son fils cherche à le devenir, il n'est pas rare que le père chasse le fils, ainsi que nous l'avons vu avec Sidi Âmmar Leghrib. Dans le cas de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, il part avec la bénédiction de son père. Le départ de Sidi al-Hadj bu-Mhammad est expliqué par la forte présence, à At Sâïd, des communautés berbères et juives. L'ignorance domine et empêche le *wali* d'accomplir son destin. On peut penser, bien que ceci ne soit pas affirmé de manière explicite, que "Berbères et Juifs" s'opposent à l'installation de prétendants à la sainteté dans leur ksar. Et il existe, d'ailleurs, une autre version du départ de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, au même moment que Sidi Musa.

Récit n° 39. Sidi Musa et Sidi al-Hadj bu-Mhammad quittent At Sâïd

" Sidi Musa et Sidi al-Hadj bu-Mhammad sont sortis d'At Sâïd le même jour. Sidi Musa s'en est allé vers l'ouest pour fonder sa *zawiya* à Tasfawt et Sidi al-Hadj bu-Mhammad est parti, lui, vers l'est pour fonder sa *zawiya* à Tasmesloht."

Ici, les deux personnages sont placés au même niveau. Leur départ apparaît comme le résultat d'une concertation avec en plus un partage de l'espace : l'Est pour l'un et l'Ouest pour l'autre. Pourtant, si le premier est à cette époque un maître confirmé, Sidi al-Hadj bu-Mhammad aura à étudier encore auprès de Sidi al-Hadj Belqasem dont il deviendra le disciple le plus important. Il semble donc que quelque chose ait empêché Sidi al-Hadj bu-Mhammad de devenir le disciple de Sidi Musa. Mais nous n'avons obtenu aucune donnée précise à ce sujet. On remarquera seulement qu'originaire d'Orient, selon la tradition orale, Sidi Musa s'installe à l'ouest du Gourara, alors que pour Sidi al-Hadj bu-Mhammad le parcours est inverse, puisque avec des ancêtres originaires de l'Ouest, il part se fixer à l'Est du Gourara. Les habitants du ksar d'At Sâïd qui se trouve, en quelque sorte, au centre de ces itinéraires opposés ne cherchent pas à retenir les deux *wali* et les rejettent même.

Le moment des études auprès de Sidi al-Hadj Belqasem n'est pas indiqué avec précision par la tradition orale. On sait seulement que Sidi al-Hadj bu-Mhammad se rendait en pèlerinage à la Mecque en compagnie de Sidi al-Hadj Belqasem et de Sidi al-Hadj Lahsen d'Agentur et que ces trois personnages étaient liés par une relation forte. On répète aussi ces paroles attribuées à Sidi al-Hadj bu-Mhammad :

" Si j'ai été irrigué par l'eau d'un seul Océan
Il s'agit de Sidi al-Hadj Belqasem
Mais si c'est par deux Océans
Il s'agit de Sidi al-Hadj Belqasem et Sidi Musa."

La préférence spirituelle est ici nettement affirmée, sans que l'on explique sur quoi elle repose exactement. S'agit-il de différences d'écoles ou de stratégies politico-religieuses internes au Gourara ? Avant de formuler quelques hypothèses sur cette question, voyons ce que la tradition orale et les quelques données écrites disponibles avancent sur les actions de Sidi al-Hadj bu-Mhammad.

Nous étudierons d'abord son intervention dans le Tinerkouk pour revenir à Badriyan qui porte plutôt l'empreinte des actions de son fils, Sidi al-Hadj Sufi.

Le Tinerkouk avant Sidi al-Hadj bu-Mhammad

Au Nord du Gourara et dans le prolongement de l'oued Meguiden se trouve le Tinerkouk. La proximité avec l'oued Meguiden a amené les groupes nomades venus du nord et de l'est du Maghreb à se sédentariser d'abord dans cet espace. Ces groupes sont constitués d'abord de Zénètes puis d'Arabes rattachés par les chroniqueurs du Twat aux Banu Hilal. Les ksour

les plus anciens dans le Tinerkouk sont : Taântast, Udghagh et Tazliza. Tous ces toponymes sont incontestablement zénètes. Par la suite, furent fondés Fatis, In Hammu et Zawiyet Debbagh. La tradition orale signale une ancienne présence de Juifs près de Tabelkoza, dans les vieux ksour de Bu-Mejjin et Tamzilt. Ce dernier terme signifie : "forge/forgeronne" (cette précision nous a été fournie par S. Chaker). N. El Alaoui note, de même, que dans l'Anti-Atlas marocain, "amzil" est le terme berbère pour "forgeron" (1995 : 138). Ce terme renvoie donc à l'idée d'une population d'artisans et probablement de Juifs puisque cette communauté avait la réputation de maîtriser le travail du fer et d'autres produits métalliques. Les gens qui habitaient ces ksour avaient, toujours selon la tradition orale, la réputation d'être résistants, durs et violents. Légèrement à l'ouest du Tinerkouk, les ksour du Swani portent aussi des noms zénètes comme Tileghmin, Timezlan, Anguellu et Zawiyet Sidi Mansur qui s'appelait auparavant, Tajetiwt. Nous retrouvons ce toponyme dans les Monts des ksour de l'Atlas saharien, près du ksar berbérophone d'Asla. De plus, une tradition orale affirme que Sidi Mansur, surnommé bu-Kerkur (l'homme au brancard) et qui a donné son nom à la *zawiya*, serait le père de Sidi Ahmad ben Yusef. M. Hadj-Sadok rapporte, dans son ouvrage sur ce *wali*, le récit suivant :

Récit n° 41. Sidi Mansur père de Sidi Ahmad ben Yusef

> " (Sidi Ahmad ben Yusef) serait le fils de Mansur Bu-Karkur du Gourara dont le tombeau est à Tabalkuza est encore de nos jours vénéré par les 'Atawina de la Sawra et l'on insinue que Mansur, à la naissance de l'enfant, était à un âge avancé, ce qui suscitait les plaisanteries. En réponse le vieux papa jeta l'enfant, en présence de la foule dans un brasier. Miracle : les langes brûlèrent mais le bébé fut retiré indemne. Ensuite, le vieux papa le lança en l'air. Nouveau miracle : le bébé retomba loin dans le Nord, au foyer de Yusuf ar-Rashidi (...) qui l'éleva avec le lait de sa vache et le traita comme son fils." (1984 : 73).

Sidi Ahmad ben Yusef serait né, rappelons-le, en 836/1432. Il faut ajouter que pour les caravanes venant du nord de l'Atlas saharien, Tajetiwt (ou Zawiyet Sidi Mansur) était le premier ksar rencontré au nord du Gourara. L'aspect légendaire du récit que nous venons de citer renferme une donnée objective : les relations permanentes entre le Gourara et l'Atlas saharien, c'est-à-dire tout l'espace compris entre Figuig et le Djebel Amour où aurait vécu Sidi Ahmad ben Yusef. Le Tinerkouk est donc marqué, dés le début du XVe siècle, par ces phénomènes renvoyants à la sainteté. Et avant l'arrivée de Sidi al-Hadj bu-Mhammad dans le Tinerkouk, dans la seconde moitié du XVIe siècle, trois *wali* sont signalés par les traditions orales dans la région.

Le premier, Sidi al-Hadj Mhammad dit al-Marfuâ et aussi Sidi Ba-Sebbah serait originaire, selon la tradition orale, d'Arbawat, ksar situé dans les Monts des ksour. Rappelons que, selon la tradition, les gens des ksour de Tazliza et d'In Hammu se sont opposés, chacun voulant enterrer le *wali* dans son ksar. Or les gens d'In Hammu, selon une tradition que nous avons recueillie dans ce ksar, se disent originaires d'Arbawat. En plus, ils prétendent que ce serait un certain Sidi Mâammar qui leur aurait enjoint de quitter Arbawat pour le Tinerkouk. Il s'agit certainement de Sidi Mâammar ben Âliya, l'ancêtre de Sidi Shaykh. Au sujet de ce personnage, S.H. Boubakeur écrit : " Sidi Mu'âmmar Abu-l-'Aliya était... à la tête des tribus arabes nomades expulsées de la région de Tlemcen par les Zayyanides... Il s'établit dans les environs d'Arbawat que gouvernait un obscur chef local Kharijite... Toute la région professait encore... le Kharijisme : Bou Semghoun, Chellala, Arbawat, Ghassoul, Brayzina, en un mot tous les villages berbères étaient des centres hérétiques. Sidi Mu'âmmar et les Arabes nomades éloignés, en raison de leur turbulence, de Tlemcen, entreprirent de purger toutes ces localités du Kharijisme et imposèrent la doctrine sunnite selon l'imam Malik ; Sidi Mu'âmmar mourut selon le même document après avoir rétabli l'orthodoxie dans la région, en 822/1420. Cette date ne peut être acceptée, car la date donnée sur son arrivée dans la localité est 891/1486... Ce qu'il convient de retenir c'est que l'entrée des Hilaliens dans la région d'Arbawat se situe au IXe/XVe siècle." (1990 : 11-12). Ces données nous paraissent importantes car si les villages berbères de l'Atlas saharien étaient encore kharédjites au XVe siècle, il n'est pas impossible que certains ksour du Gourara l'étaient encore à cette époque, bien que nous n'ayons pas trouvé de traces de cette appartenance dans la tradition orale du Gourara. D'autres part, selon le Shaykh S.H. Boubakeur, l'arrivée des nomades arabes dans les Monts des Ksour date du XVe siècle, alors que, pour le Gourara, les chroniqueurs du Twat repris par les historiens français font remonter cette arrivée de nomades arabes, dans le Meguiden, au XIIe siècle.

Ainsi, reprenant A.G.P. Martin qui s'appuyait lui-même sur al-Halali, J. Bisson écrit : " C'est en effet à partir de 1120 que les premières tribus hilaliennes, les Meharza, s'engagèrent sur le Meguiden..." (1957 : 91). Bisson reprend ensuite al-Halali : " Ils (les Meharza) nomadisèrent d'abord aux environs d'Oudrar, puis ils dominèrent les gens de ce ksar et ceux d'El Mebrouk et leur firent payer tribu." (*Ibid.* : 93). Au début du XIe siècle, les tribus Banu Hilal se trouvent vers le Zab et le Hodna et certains groupes poussent vers le Sahara. A.G.P. Martin écrit : "Les hilaliens n'allèrent pas tarder à quitter leur position d'attente pour s'épandre sur le Maghreb... L'Oued-Meguiden leur offrait une magnifique route riche d'eaux et de pâturages ; les premiers qui s'y engagèrent furent les Meharez, ou Meharza, fraction des Amer." (1908 : 75). Or, les Beni Amer sont aussi connus pour avoir nomadisé (certains groupes se sont même sédentarisés) justement dans ces Monts des ksour de l'Atlas saharien qu'ils quittent vers la fin du XVIe siècle pour le Tell. Dans leur progression vers l'ouest et le Sud, ces Banu Hilal ne sont pas restés sans contacts avec les groupes de Zénètes, surtout ceux qui nomadisaient sur les mêmes espaces qu'eux. Par conséquent, et pour nous résumer sur ce point, il nous

semble difficile de prendre à la lettre les écrits des chroniqueurs du Twat ainsi que les généralisations effectuées par A.G.P. Martin. La question des relations entre Berbères et Arabes est très complexe et souvent traitée à partir de stéréotypes dont nous retrouvons la trace dans le texte de Shaykh Boubakeur. En effet, pour ce théologien descendant des Awlad Sidi Shaykh, nous avons d'un côté des Berbères villageois et hérétiques/ kharédjites et de l'autre, des Arabes nomades qui "purgent" les ksour de l'Atlas saharien de cette doctrine et "imposent" l'orthodoxie. Nous ne pouvons que rester sceptiques devant une vision empreinte d'un dualisme aussi réducteur.

Le second *wali*, signalé dans le Tinerkouk, est un certain Muhammad al-Khaldi originaire, selon la tradition orale, de Damas mais dont on ignore tout. Enfin, et quarante années avant l'arrivée de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, s'installe Sidi Mhammad al-Debbaghi qui serait lui aussi originaire du sud du Maroc. Un de ses parents aurait écrit un ouvrage consacré au soufisme, *le* *"Kitab al-Ibriz"*. Sidi Mhammad s'installe à côté d'Agham n Tijji (ce qui montre que là aussi, le lieu était occupé par des zénètes) et fonde zawiyet Debbagh. Cambuzat (1973 : 248) signale la découverte d'un acte de donation *habbus* (fondation pieuse) d'une parcelle de terrain donnant la date d'établissement de cette *zawiya* : 1028/1618-19. Si l'acte de donation est daté de 1618, la *zawiya* a dû être fondée bien avant. Les donations *habbus* sont, en général, le fait de ksouriens aisés qui ont tissé des liens d'amitié ou qui sont devenus des disciples du fondateur de la *zawiya*.

L'installation de Sidi al-Hadj bu-Mhammad à Tabelkoza

Sidi al-Hadj bu-Mhammad est donc le quatrième personnage religieux qui vient s'installer dans le Tinerkouk. Il fonde sa *zawiya* près de celle d'al-Debbaghi, à Tabelkoza, qui constitue le dernier ksar au Nord-Est du Tinerkouk. Au-delà, on rejoint par une piste chamelière le Meguiden et le ksar d'El Goléa. Contrairement aux autres *wali* du Gourara qui ne s'installent dans un lieu que sur ordre de leur shaykh, nous n'avons pas, pour Sidi al-Hadj bu-Mhammad, de trace d'une pareille mission effectuée sous les ordres du maître. La version recueillie, à At Sâïd, selon laquelle après l'avoir autorisé à partir, son père l'oriente vers l'est, n'est pas très précise et fournit seulement une direction, un axe vers lequel doit s'effectuer la tentative d'occupation d'autres espaces par le lignage. Reste la version d'al-Halali qui, malgré la confusion que nous avons déjà relevée entre le *wali* d'At Sâïd et Sidi Ba-Sebbah, nous donne une indication précise : ce seraient les Mharza qui auraient sollicité l'installation dans le Tinerkouk de Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Mais, ainsi que nous l'avons vu plus haut avec le cas de la relation du fils de Sidi Âmmar Leghrib avec les nomades Awlad Mohammad, il est difficile de suivre entièrement la tradition orale sur ces questions.

L'une des principales actions du *wali* dans cette région a été, selon une tradition orale recueillie à la *zawiya* de Badriyan, d'amener les Mharza à se sédentariser. Cette sédentarisation est datée du XVIIe, ce qui correspond bien à la période d'installation de Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Des anciens ksour fondés et habités par les Zénètes dans le Tinerkouk il ne reste plus, aujourd'hui, que des ruines, ce qui témoigne de la pression exercée par les nomades installés dans le Meguiden. Ceci a certainement amené un dépeuplement du Tinerkouk. Il semble bien que l'arrivée de Sidi al-Hadj bu-Mhammad ait influé sur cette sédentarisation des Mharza ainsi que sur une reprise des activités agricoles dans le Tinerkouk. L'installation à Tabelkoza de Sidi al-Hadj bu-Mhammad amène aussi une extension du lignage des Igguzulen avec les sous-lignages formés par ses fils. Il se remarie selon la tradition, sans que l'on sache s'il s'agit d'une alliance avec une femme des Mharza. Outre Belqasem resté à At Sâïd et issu d'un premier mariage, Sidi al-Hadj bu-Mhammad aura les enfants suivants à Tabelkoza : Sidi al-Hadj Sufi qui ira à Badriyan reprendre la *zawiya* fondée par son père ; abd al-Salam qui deviendra *wali* à Beni Âïssi auprès des Awlad Âyach ; Muh-Abdullah dit "Ba-Sidi" qui ira à Fatis ; Muhammad et Zin al-Âbidin resteront à Tamesloht et Sidi al-Hadj Bulghit vivra entre Tamesloht et Fatis. En plus d'At Sâïd et Badriyan, les descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad se retrouvent donc à Tabelkoza et dans d'autres ksour du Tinerkouk.

Sidi Mhammad al-Marfuâ (Sidi Ba-Sebbah), qui n'a pas de descendants, est enterré, ainsi que nous l'avons vu plus haut, à Deldul ; Sidi Mhammad al-Khaldi n'a pas laissé de traces et les descendants de Sidi Mhammad al-Debbaghi sont confinés à Zawiyet Debbagh. Sidi al-Hadj bu-Mhammad est donc le maître du Tinerkouk. Or, tous les ksour du Tinerkouk et du Swani, à l'exception de Zawiyet Sidi Mansur qui est neutre, appartiennent au soff Yahmed. Et nous savons qu'à l'ouest du Gourara, tous les ksour situés aux environs de Talmin où s'était installé le petit-fils de Sidi Musa appartiennent au soff Sofyan. Dans le Tigurarin proprement dit (ksour situés autour de la sebkha de Timimoun) les deux *soff* sont représentés. Pour quelle raison ces deux espaces situés aux deux extrémités du Gourara appartiennent-ils de manière exclusive à l'un ou à l'autre soff ? On se rappelle le partage symbolique de l'espace entre Sidi Musa et Sidi al-Hadj bu-Mhammad au moment de leur départ d'At Sâïd, l'un vers l'est et l'autre vers l'ouest. Mais les traditions orales ne fournissent aucun élément d'explication sur ce partage. Nous savons seulement que Sidi al-Hadj Belqasem, dont le prestige rayonne sur une grande partie du Gourara mais dont les descendants sont restés confinés à la *zawiya*, a tenu à rester neutre dans le conflit entre Yahmed et Sofyan. Un autre lignage religieux est aussi considéré comme neutre, il s'agit des *shurafa* d'Agentur et de Kali. L'explication qui consiste à

fonder ce clivage entre *soff* sur une opposition du type : Zénètes = sédentaires = sofyan, et Arabes = nomades = yahmed, ne résiste pas à la complexité du réel. En effet, plusieurs ksour habités par des Zénètes à At Sâïd, Charwin, Beni Mehlal et d'autres, sont Yahmed. Nous pouvons supposer que ce clivage ancien entre *soff* a été réactivé lors de la phase d'institutionnalisation du phénomène des *wali*, peut-être contre le gré de ces derniers, la société ayant besoin de nouveaux signes pour alimenter et dynamiser l'ancienne organisation dualiste.

Voyons maintenant l'évolution de la *zawiya* fondée par Sidi al-Hadj bu-Mhammad à Badriyan.

Fondation de la *zawiya* de Badriyan

Badriyan est marquée à la fois par Sidi al-Hadj bu-Mhammad et par son fils Sidi al-Hadj Sufi. L'action de ce dernier sera poursuivie par son fils Sidi Muhammad abd-Allah. Nous avons ainsi trois générations de *wali* appartenant au même lignage et contribuant à la fondation et à l'évolution du ksar et de la *zawiya*. Badriyan est située à l'est de la sebkha, à quelques kilomètres d'At Sâïd. Selon la tradition orale, Sidi al-Hadj bu-Mhammad aurait acheté les terres pour fonder sa *zawiya*.

Récit n° 42. L'achat des terres de Badriyan

> " Les terres situées entre Ighzer, El Kaf, Gasba, Tlalet et Badriyan appartenaient à une ancienne tribu zénète appelée At Kezzu. Ces Kezzu ont vendu les terres et l'ancienne forteresse de Badriyan à Sidi al-Hadj bu-Mhammad et à son fils Sidi El Hadj Sufi. La forteresse (*agham*) de Badriyan se trouvait, à cette époque, au milieu des jardins. Un autre *agham* fut acheté, il s'agit de Timissa situé à environ quinze kilomètres à l'est de Badriyan, sur l'erg, dans la direction de Zawiyet Debbagh. Les Kezzu ont disparu car à l'époque il y avait des guerres entre Yahmed et Sofyan. Il n'en reste plus que quelques-uns à At Sâïd, à Ighzer et aussi à Tlalet."

Le récit ne dit rien sur ces Zénètes At Kezzu que l'on suppose être les premiers occupants de cet espace situé entre El Kaf et Ighzer. En dessous de ces deux ksour se trouvait le chott Guabli utilisé autrefois comme lieu de pâturage. Ces At Kezzu étaient vraisemblablement des semi-nomades possédant à la fois des jardins avec un habitat en dur (du type *agham*)et des troupeaux de chameaux. Cette double activité nous renvoie évidemment au mode de vie des premiers groupes Zénètes installés dans le Gourara. Mais le récit ne donne aucune indication sinon qu'après la vente de leurs terres, les At Kezzu disparaissent. Cette disparition est par contre explicitement liée aux combats entre *soff* opposés. On peut penser qu'affaiblis par ces combats, sans que l'on sache qui étaient précisément leurs ennemis, les At Kezzu migrent en laissant quelques membres de leur tribu dans les ksour

environnants. On notera que les *mrabtin*, qui restent neutres dans ces rivalités, tirent un certain avantage de ces conflits opposant les Zénètes entre eux puisqu'ils n'hésitent pas à acheter des terres aux groupes vaincus et affaiblis par ces conflits. Le récit ne dit pas si l'école coranique fut ouverte avant ou après l'achat des terres par Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Mais on peut supposer que la transaction s'est faite avant, car une relation de ce type entre deux parties (Igguzulen et At Kezzu) implique qu'ils se connaissaient. Dans la perspective ouverte par ce récit, la création de la *madarsa* (école coranique) n'est qu'un moment préparant la fondation de la *zawiya*. Sidi al-Hadj bu-Mhammad joue ici le rôle de précurseur : il introduit son enseignement à Badriyan auprès des At Kezzu et marque ce lieu par son passage. Le flou entretenu sur l'école coranique ou la *zawiya* permet de rehausser le prestige du fils tout en valorisant le rôle du père. Cette fondation relève de l'action du père et du fils et on peut penser que la *zawiya* de Badriyan constitue une reproduction de celle de Tamesloht. Après avoir occupé Tabelkoza et assuré sa prééminence sur cet espace, Sidi al-Hadj bu-Mhammad envoie son fils, Sidi al-Hadj Sufi, prendre en charge Badriyan. On perçoit, ici, comme une urgence de s'approprier le lointain pour revenir ensuite s'occuper du proche sur lequel on avait déjà pris option en achetant les terres.

La fondation des deux *zawiya* accompagne l'extension du lignage dans l'espace. A ce lien entre les deux *zawiya* de Tamesloht et de Badriyan, qui s'appuie sur des relations de parenté s'ajoute un autre fondé, lui, sur des relations de maître à disciple avec la fondation près de Badriyan, d'une autre *zawiya* par le petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem.

Récit n° 43. La fondation de Zawiyet Maynu

" Lorsque mourut Sidi al-Hadj Belqasem, qui était le grand-père de Sidi Mhammad, Sidi al-Hadj bu-Mhammad vint de Tamesloht pour assister à l'enterrement de son maître. Puis il reprit le chemin du retour, et ce n'est qu'aux environs de Badriyan qu'il remarqua la présence de Sidi Mhammad qui le suivait à pied. Il lui dit alors : " Que fais-tu là, Ô ! Mhammad ?" Et celui-ci lui répondit : " Il ne me reste plus personne à la *zawiya*. Je n'ai plus que toi car tu es mon shaykh." Sidi al-Hadj bu-Mhammad lui dit : "Je vais te dire : toi et moi, nous allons faire un partage. Tout ce qui se trouve entre ce lieu et le sud est à toi, et tout ce qui se trouve vers le nord est à mes enfants." Sidi Mhammad est resté à cet endroit. Il y a fait construire l'*agham* et la petite *zawiya* qui porte le nom de Maynu (le nouveau). Il y a des jardins et des foggara. Et jusqu'à présent, les gens de Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem ont des propriétés à Zawiyet Maynu."

Sidi al-Hadj Belqasem était le maître de Sidi al-Hadj bu-Mhammad et celui-ci est, à son tour, le maître de Sidi Mhammad. Dans le récit, Sidi al-Hadj bu-Mhammad ne s'aperçoit de la présence de Sidi Mhammad qu'à

l'approche de Badriyan. Ce qui signifie à la fois qu'il est le vrai maître et le propriétaire de ce lieu qui marque le début de son espace, mais aussi que Badriyan constitue la limite nord de l'extension de l'espace des descendants de Sidi al-Hadj Belqasem représentés ici par Sidi Mhammad. Badriyan constitue ainsi le point limite de jonction/séparation entre les espaces des deux *wali*. Les *zawiya* des descendants des deux *wali* y seront donc voisines : celle de Sidi al-Hadj Sufi et celle de Sidi Mhammad. Cette jonction est toutefois une délimitation nette puisque les deux espaces, les deux lignages et les deux *zawiya* resteront distinctes. On nous signale pourtant qu'une lignée de descendants de Sidi Mhammad, qui a vécu auprès de son maître à Tabelkoza, est installée dans ce ksar, parmi les descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, tout en gardant son identité lignagère. Il semble donc que les deux lignages aient tenu à sauvegarder au mieux le respect que se portaient l'un à l'autre, les ancêtres. Dès lors, la question qui se pose pour comprendre les liens entre les deux groupes est : comment préserver au fil du temps la relation spirituelle qui unissait les deux *wali* fondateurs ? L'une des réponses pratiques mise en oeuvre a consisté à proscrire toute relation matrimoniale entre les deux lignages. Le fils du *muqadem* de la *zawiya* de Badriyan est formel à ce sujet :

> "Entre nous, descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad et les descendants de Sidi al-Hadj Belqasem, il n'y a pas d'échange de femmes. Nous ne prenons pas leurs femmes et réciproquement. Et ceci depuis longtemps, depuis l'époque de Sidi Mhammad. Cette absence de mariages entre nous est nécessaire pour que le respect qui existe entre les deux groupes ne soit pas entamé. Sidi Mhammad s'est interdit de faire quoi que ce soit susceptible de détériorer le respect qu'il avait pour son shaykh. Et l'habitude et restée et s'est transmise de fils en fils. Mais les deux groupes s'entendent : si un conflit surgit entre nous, descendants de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, il n'y a que les descendants de Sidi al-Hadj Belqasem qui peuvent nous réconcilier. Et réciproquement. Cela, sans l'intervention de la Justice (*mahkama*) ou autre. Et lorsqu'il s'agit de désigner un nouveau *muqadem* de *zawiya*, pour Tamesloht, Badriyan, Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem et Maynu, chacun de nous donne son point de vue."

Les relations entre les deux groupes, telles que décrites ici, gravitent autour de plusieurs éléments : respect mutuel, garantie des espaces contrôlés par les uns et les autres (ksour), interdiction de l'échange de femmes, participation des uns à la gestion des conflits internes des autres et participation à la désignation des *muqadem* de *zawiya*. La notion de respect s'applique aussi bien au maintien de la relation spirituelle de base entre les deux *wali* fondateurs qu'à la reconnaissance par chacun des deux groupes de l'autorité et du prestige de l'autre. Sidi al-Hadj bu-Mhammad ayant été élève/disciple de Sidi al-Hadj Belqasem, une relation de sujétion ou d'infériorité aurait pu s'établir entre ses descendants et ceux du maître. Or

dans les traditions orales, à cette relation de maître à élève on ajoute toujours que le petit-fils de Sidi al-Hadj Belqasem a été l'élève de Sidi al-Hadj bu-Mhammad, ce qui permet de rétablir l'équilibre et d'éviter une domination des uns sur les autres. Cette notion d'équilibre est vitale pour comprendre les relations entre lignages religieux et l'absence d'émergence d'un groupe dominant qui parviendrait à contrôler tous les autres en leur imposant sa centralité. Cet équilibre est, pour revenir au discours du fils du *muqadem* de la *zawiya* de Badriyan, garanti à la fois par un partage des espaces, avec Badriyan comme limite, et l'absence d'échange de femmes. Ce dernier point renvoie à la fois aux risques de discordes que suscitent les femmes et aux problèmes d'héritage surtout au niveau des jardins. L'espace est partagé une fois pour toutes, les descendants d'un groupe ne peuvent prétendre à hériter, par le biais des mères, les jardins situés dans l'espace de l'autre groupe. L'absence de relations de parenté entre les deux groupes facilite, en outre, la neutralité dans la gestion des conflits internes. Lorsqu'un problème surgit dans un groupe, on fait appel aux sages de l'autre groupe pour trouver la solution équitable (*sulh*). De même, il n'y aura aucun parti pris lié aux relations de parenté lors des propositions faites pour désigner un nouveau *moqaddem* de *zawiya*.

Voyons maintenant l'organisation du ksar-*zawiya* de Badriyan. Dans son testament, Sidi al-Hadj Sufi a institué le partage suivant. Les jardins qui forment la palmeraie de Badriyan sont divisés en trois parts : un tiers de l'ensemble de la production revient à la *zawiya* afin de nourrir ceux qui viennent y étudier, les voyageurs de passage et les pauvres ; un tiers revient aux descendants de Sidi al-Hadj Sufi, et un tiers pour les pauvres qui habitent Badriyan mais à la condition formelle qu'ils fréquentent d'une manière assidue la mosquée pour leurs prières et la lecture du Coran. Cette répartition concernant les jardins irrigués par la foggara date de l'époque de Sidi al-Hadj Sufi. D'ailleurs, le peigne répartiteur (*taqesrit*) des parts d'eau ne doit pas être touché afin d'éviter toute appropriation d'eau qui remettrait en question le partage en trois parts. Pour éviter toute tentation, Sidi al-Hadj Sufi a interdit à ses descendants de pénétrer dans l'endroit où se trouve cette *taqesrit*. Si, à la suite de travaux de creusement de nouveaux puits dans la foggara, le débit de celle-ci augmente, le nouvel apport en eau doit obligatoirement être partagé en trois parts pour maintenir l'équilibre. Le souci d'organisation a été tellement poussé que les dattes produites annuelement par un palmier sont attribuées à celui qui se charge (en été) de surveiller les scorpions dans la mosquée et aux alentours. De même, la récolte d'un palmier est donnée à celui qui se charge de l'entretien et de l'allumage de la lampe à huile de la mosquée. Nous sommes donc en

présence d'un ksar sous l'emprise du lignage qui gère et dirige la *zawiya*, les descendants de Sidi al-Hadj Sufi.

L'évolution du ksar de Badriyan semble donc avoir suivi les phases suivantes : (a) les At Kezzu, Zénètes (peut-être ibadites) sont les premiers à occuper cet espace ; (b) les *mrabtin* issus des Igguzulen d'At Sâïd achètent les terres des At Kezzu ; (c) ces derniers sont expulsés ou intégrés en perdant progressivement leur ancienne identité tribale ; (d) les *mrabtin* s'installent et fondent la *zawiya* ; (e) ils renforcent progressivement le prestige de leur *zawiya*.

Ce prestige semble confirmé par l'information suivante contenue dans un manuscrit trouvé par A.G.P. Martin au Gourara : " En 1582, le fils du Bey Si (sic), de Tripoli, arriva et parcouru le Twat ; il était accompagné de dix savants, dont chacun connaissait par coeur El-Khorchi, El-Kebir, Khellil, El-Bïane, Et-Tahaïl, la rhétorique et l'éloquence ; ils eurent des conférences avec les savants du Touat, Sidi El Hadj ben Abdallah, Sidi Mohammed ben El-Alem et Sidi Mebarek ben Ahmad. Ceux-ci les accompagnèrent jusqu'à Badrian où ils séjournèrent jusqu'à l'année suivante." (1923 : 35). Accueillir une quinzaine de savants accompagnant le fils du Bey de Tripoli paraît un honneur réservé uniquement aux *zawiya* réputées et, bien sûr, au maître des lieux. D'autant plus qu'à la fin du XVI[e] siècle, les *zawiya* les plus importantes du Gourara sont en place : celle de Sidi al-Hadj Belqasem, celle de Sidi Musa à Tasfawt, celles de Tinkram et d'Igosten, sans oublier celle de Sidi Omar d'Awgrut et bien sûr la *zawiya* de Sidi al-Hadj bu-Mhammad à Tamesloht. Le choix de Badriyan confirme l'importance de cette *zawiya*, fondée par Sidi al-Hadj bu-Mhammad et dirigée à cette date (1582), par Sidi al-Hadj Sufi. Sur les buts politiques du voyage du fils du Bey de Tripoli au Twat-Gourara, nous avons vu, plus haut, l'intérêt que portaient à cette époque les Turcs envers ces oasis sahariennes. De plus, cette information montre que les savants et religieux du Twat-Gourara étaient en contact avec leurs collègues d'autres régions du Maghreb.

Actions et recommandation de Sidi al-Hadj bu-Mhammad

L'action de Sidi al-Hadj bu-Mhammad nous oriente vers une nouvelle dimension : l'intervention d'un *wali* en milieu nomade. Il est difficile de savoir si le départ du *wali* vers le Tinerkouk correspondait à une stratégie de groupe (Igguzulen) ou individuelle, qui de toutes les façons renforce le groupe. Difficile aussi de savoir si Sidi al-Hadj bu-Mhammad a été, comme le signale al-Halali, invité par les nomades Mharza à venir habiter parmi eux, ou encore si ce départ n'était pas lié à un ordre de son maître

Nous laisserons cette question en suspens pour ne considérer que les résultats de l'action du *wali* :

1) Il crée une *zawiya* pour propager un enseignement religieux et dans le Tinerkouk, Tamesloht s'ajoute à Zawiyet-Debbagh pour la propagation de

l'islam. Nous ignorons la nature des relations qui se sont instaurées entre ces deux *zawiya*, mais en terme d'importance et de prestige celle de Tamesloht est incontestablement au premier plan.

2) Sidi al-Hadj bu-Mhammad prend les nomades sous sa protection (*hrez-hum*) en les rassemblant autour de Tabelkoza. A ce niveau, on cultive une certaine ambiguïté sur le patronyme de "Mharza". Certains informateurs avancent qu'il s'agit d'une tribu rattachée à un ancêtre dénommé "Mahrez", ce qui donne : Awlad Mahrez avec comme pluriel : Mharza. D'autres affirment qu'il s'agit plutôt de familles nomades rassemblées sous la protection (racine arabe : HRZ) de Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Il doit s'agir des dernières familles nomadisant sur le Meguiden dont les pâturages ont été épuisés par les installations progressives, durant des siècles, de nomades venus de l'Est (par Wargla, le M'Zab et El Goléa), du Nord (Atlas saharien) et même de l'Ouest (Tafilalt). La pauvreté des pâturages du Meguiden poussait ces familles à effectuer de fréquentes razzias dans les ksour environnants et à imposer des tributs que les malheureux ksouriens étaient incapables de verser régulièrement. Tout ceci a certainement amené un abandon des ksour du Tinerkouk par les Zénètes qui se sont repliés vers le Tigurarin.

3) Sidi al-Hadj bu-Mhammad rassemble donc autour de sa *zawiya*, ces familles nomades puis il les amène à se sédentariser. Ce qui prendra certainement plusieurs décennies. Ce processus de conversion poussera les nomades à récupérer les anciens espaces cultivés par les Zénètes. Ces derniers se maintiendront néanmoins dans les ksour du Swani et à Udgha dans le Tinerkouk. Sidi al-Hadj bu-Mhammad étant lui-même un ksourien, on peut penser que cette action de sédentarisation des nomades gravitant autour du Tinerkouk constitue une victoire ou une revanche des sédentaires sur les nomades. Et il est intéressant de remarquer cette action de sédentarisation des nomades par un *wali* né dans l'un des ksour du Gourara, alors qu'à la même époque les Awlad Sidi Shaykh nomades entament un processus de domination sur les ksouriens de l'Atlas saharien.

4)Parallèlement à cette sédentarisation les Mharza sont disciplinés ou mieux, domestiqués, par leur intégration dans le clan des Yahmed, alors qu'auparavant ils louaient leurs services aux plus offrants de l'un ou l'autre soff. Ceci n'est qu'une hypothèse car il est difficile d'amener les *mrabtin* à parler des conflits entre *soff* et surtout du rôle joué par leurs ancêtres dans ces conflits. En principe, les personnages religieux cultivent une position de neutralité par rapport à ces rivalités, ce qui leur permet d'intervenir efficacement dans les négociations et arrangements. Si Sidi Musa est devenu le shaykh des ksour Sofyan et si Sidi al-Hadj Belqasem est resté neutre, on peut penser que les Yahmed ont, pour rétablir l'équilibre, pris Sidi al-Hadj bu-Mhammad pour leur shaykh.

Par ailleurs, Sidi al-Hadj bu-Mhammad est berbérophone et il recommande à ses descendants de ne pas oublier la langue Zénète. Voici un extrait du testament de Sidi al-Hadj bu-Mhammad que nous a transmis un zénète de Timimoun :

> " Avant de mourir, Sidi al-Hadj bu-Mhammad a laissé un testament à ses enfants. Il leur a dit : "Faites attention, après ma mort, *n'abandonnez* pas la (langue) zénatiyya. Transmettez-la de fils en fils. Je vais vous dire : il y a un niveau dans la "walaya" que je n'ai atteint que grâce à la zénatiyya. Faites attention, ne l'oubliez pas."

Cette recommandation nous oriente vers la question des relations établies, à cette époque charnière dans l'histoire politique et culturelle du Maghreb, entre langue berbère, identité et religion. Sidi al-Hadj bu-Mhammad demande à ses descendants de sauvegarder la langue zénète en la pratiquant et en la transmettant de génération en génération. La raison invoquée pour pérenniser cette langue se trouve dans le lien, établi par le *wali*, entre la pratique de la zénatiyya et l'accès à la *walaya*. La *walaya* qui désigne le lien entre l'homme et Dieu permet l'accession au statut de *wali*. Sidi al-Hadj bu-Mhammad affirme donc que la connaissance de la langue zénète l'a aidé dans sa quête mystique qui, rappelons-le, amène le postulant à rêver, voir et communiquer avec le Prophète et Dieu. Le lien entre la langue zénète et le statut de *wali* passe donc ici par une communication dans cette langue avec le Prophète et/ou Dieu. La défense, par Sidi al-Hadj bu-Mhammad, de la langue zénète est ainsi directement reliée à la religion musulmane. L'acquisition du savoir religieux dans la langue arabe n'est pas, ne doit pas entraîner la disparition de la langue zénète. Langue du Coran et de la révélation, la langue arabe est sacrée. Mais il faut bien voir que pour Sidi al-Hadj bu-Mhammad, la reproduction de la langue zénète, dans un champ culturel et religieux dominé par l'islam et la langue arabe, ne peut se faire qu'en sacralisant quelque part la langue zénète. Bien évidemment, cette sacralisation n'est pas totale comme pour la langue arabe puisque dans ce cas, Dieu s'adresse au Prophète dans cette langue. Tout en s'insérant par sa pratique, dans le lien unissant l'islam et la langue arabe Sidi al-Hadj bu-Mhammad attribue une parcelle de sacré à la langue zénète puisque dans sa quête de communication avec le Prophète, il parvient au but grâce à sa maîtrise.

Retrouve-t-on, au Gourara, ce "berbérisme implicite" dont parle J. Berque (1982 : 23), à propos de l'ascension de la *zawiya* de Dila' dans le Moyen-Atlas marocain ? Il ne faut pas oublier que malgré les prétentions au statut de *sharif*, peut-être mises en avant par ses descendants, Sidi al-Hadj bu-Mhammad est un Berbère dont le lignage est originaire du sud du Maghreb al-Aqsa. Lui-même est né et a grandi dans le ksar berbérophone d'At Saïd. A cette époque, XVe-XVIe siècles, le maître Sidi Ahmad ben

Yusef s'exprimait, lui-même, le plus souvent en zenatiyya qui était son vrai parler (Hadj Saddok, 1984 : 80). Cette insistance de Sidi al-Hadj bu-Mhammad sur l'utilisation de la zénatiyya doit aussi être liée au fait qu'il s'installe dans le Tinerkouk, au milieu de tribus arabes. Il perçoit certainement le risque d'acculturation qui guette ses descendants et tente de les prévenir en leur recommandant de ne pas oublier la zénatiyya. Il lègue une *zawiya*, des propriétés, un statut religieux, mais aussi un bien culturel : la zénatiyya. L'usage de cette langue renforce, l'identité de ses descendants dans un milieu formé essentiellement d'anciens nomades arabophones. Même s'ils n'adoptent pas la zenatiyya, ces anciens nomades seront intégrés dans le système ksourien. L'action de Sidi al-Hadj bu-Mhammad dans le Tinerkouk, à partir du milieu du XVIe siècle, repose aussi sur le projet de sédentarisation des groupes nomades (les Mharza) parcourant cet espace. La fondation de la *zawiya* de Tamesloht qui constitue le dernier ksar implanté au Nord-Est du Gourara semble matérialiser dans l'espace la limite du système ksourien. Au-delà de cette limite, le monde nomade, c'est-à-dire essentiellement les Awlad Sidi Shaykh et les Châamba qui seront leurs *khuddam*, reprend ses droits.

5- LES RELATIONS ENTRE LES *WALI* ET LES COMMUNAUTES KSOURIENNES

Quels sont, tels qu'ils se dégagent des récits, les traits essentiels caractérisant les relations entre *wali* et communautés. L'ordre chronologique que nous proposons ne s'appuie malheureusement pas sur des données historiques précises, qui font défaut dans les traditions orales que nous avons étudiées, mais les nombreux recoupements établis nous autorisent à clarifier le cadre temporel dans lesquels se sont déroulés tous ces faits locaux.

XIVe siècle : Les précurseurs (XIVe siècle)

Avant l'arrivée ou l'émergence des *wali*, le Gourara apparaît comme une région-refuge dans laquelle s'installent des groupes d'origines différentes. La caractéristique principale est l'absence d'homogénéité et l'inexistence de relations d'échanges entre les groupes. Chaque communauté vit repliée sur elle-même et seul le système des *soff* laisse par moments (lors des conflits) apparaître une certaine solidarité régie par le dualisme : les amis et les ennemis. Les groupes sont occupés par leurs rivalités et ne portent certainement pas d'attention à l'arrivée des premiers personnages religieux. Ces pionniers s'établissent en retrait et ne paraissent pas faire preuve de zèle religieux. Pour ces agents religieux il s'agit d'une période d'observation et

d'installation surtout : acquisition des terres, construction des habitations, creusement des foggara...

A la fin du XIV[e] siècle arrivent, selon les traditions orales : sayid al-Masaûd, Sidi Othman, Sidi Mhammad al-Marfuâ et Sidi Ba-Dahman. Sur le premier nous n'avons aucune donnée précise. Sidi Othman s'installe auprès de Haratin, ce qui signifie que les tribus zénètes ne l'ont sans doute pas accepté d'emblée. On lui attribue la foggara Amghayer qui permet l'irrigation d'une grande partie de la palmeraie de Timimoun. Sidi Mhammad al-Marfuâ quitte le Tinerkouk à cause du conflit entre deux tribus nomades qui cherchent à se l'accaparer. Mais l'installation la plus difficile est celle de Sidi Ba-Dahman. Le cas de ce dernier est intéressant en ce qu'il permet de montrer qu'à cette époque, les relations entre *wali* et communautés ksouriennes pouvaient susciter méfiance, rejet et même violence. Et le fait que Sidi Ba-Dahman s'isole pour mourir dans un endroit désertique est très significatif : il n'a pas pu s'intégrer et reste seul, marginal. Ses descendants s'installeront plus tard à Charwin sur invitation des gens de ce ksar.

On remarquera que pour cette première génération de *wali* (les pionniers), il n'y a aucune indication sur un enseignement religieux ou une fondation de *zawiya*. Les miracles opérés par ces *wali* sont cependant mentionnés dans les récits : Sidi Othman crée avec sa canne une foggara ; Sidi Mhammad al-Marfuâ est ainsi appelé car ne voulant pas être la cause d'un conflit entre deux tribus qui se disputeront son corps pour l'enterrer, il s'élève et se pose à Deldul ; enfin, Sidi Ba-Dahman foudroie un oiseau et fait disparaître la communauté des Imaghyaz. Seul sayid al-Masâud semble échapper à cette production de merveilleux.

Les premières *zawiya* (fin du XV[e] siècle)

La transition est effectuée par le personnage de Sidi Ba-Sabbah de Deldul qui "invite" Sidi Âmmar Leghrib à fonder une *zawiya* à Tinkram, et qui serait donc de la plus ancienne du Gourara. Il semble que Sidi Âmmar ait tiré bénéfice des conflits entre *soff* puisque les At Bu-Ziza qu'il attire vers lui sont battus par les At Daoud, la puissante tribu du soff des Yahmed. Sidi Âmmar paraît bien installé à Tinkram lorsque apparaît Sidi Musa. Celui-ci est d'abord rejeté par les gens d'At Saïd ; il crée une école coranique à Farâun, ksar voisin, mais ne paraît pas attiré par une installation dans ce lieu. Après avoir fondé Timimoun, il s'installe à Tasfawt d'où il expulse, semble-t-il, les anciens habitants. La fondation de la *zawiya* de Tasfawt par Sidi Musa provoque un conflit avec Sidi Âmmar Leghrib. Tasfawt est la seconde *zawiya* du Gourara après celle de Tinkram. Il y a donc rivalité entre les deux *wali* et il semble que sur ce fond de concurrence locale s'ajoute une question d'autorité des maîtres. Le shaykh de Sidi Musa est Sidi Ahmad ben

Yusef qui était le maître le plus important de son temps, au Maghreb Central (entre le Djebel Amour et Tlemcen). Sidi Âmmar qui vient du Tadla est certainement porteur d'une autre "école", beaucoup plus liée à l'idéologie sharifienne qui s'est développée dans le Maghrib al-Aqsa. Pour pouvoir s'installer à Tasfawt, Sidi Musa doit se soumettre à l'autorité de Sidi Âmmar. L'enjeu serait, en plus de la question de l'autorité de Sidi Âmmar, d'ordre à la fois religieux et géopolitique. Le maître de Sidi Musa, Sidi Ahmad ben Yusef, soutenait les Turcs auxquels s'opposera le *makhzan* sharifien. Ces soubassements politiques peuvent-ils expliquer ou, du moins, éclairer la rivalité toute locale entre les deux *wali* ? Il ne s'agit ici que d'une hypothèse. Cette rivalité entre Sidi Musa et Sidi Âmmar Leghrib succède certainement au conflit qui opposa Sidi Musa au shaykh al-Maghili. Bien que les traditions orales soient discrètes sur ce point, on sait toutefois que le shaykh al-Maghili s'est arrêté quelques temps à At Sâïd avant de descendre vers le Twat. L'opposition entre les deux personnages devait être focalisée sur la question des Juifs. Nous savons qu'al-Maghili était partisan de leur départ, en commençant par ceux d'At Sâïd, alors que Sidi Musa penchait plutôt pour leur reconversion progressive ainsi qu'il le fera lors de la fondation de Timimoun. C'est peut-être la préférence portée par les gens d'At Sâïd au shaykh al-Maghili qui amènera la rupture entre Sidi Musa et eux, et son départ du ksar natal. Selon le récit recueilli à Timimoun, le shaykh al-Maghili aurait proposé aux gens du Twat, du Gourara et du Tidikelt un projet de création de trois grands marchés situés chacun dans l'une de ces régions, à Timimoun, Tamentit et au Tidikelt. Ceci aurait favorisé les échanges entre les trois régions. Mais le shaykh al-Maghili posait en même temps trois conditions dont une seule nous a été rapportée, à savoir l'abandon, par les ksouriens de ces régions, de la rivalité entre Yahmed et Sofyan. Cette condition n'a pas été acceptée. En se proposant de chasser les Juifs de la région, de concentrer les activités marchandes dans trois marchés et de rompre avec les rivalités de *soff*, le shaykh al-Maghili se posait en unificateur et chef d'une vaste principauté. Il n'en fut rien et les luttes entre *soff* au lieu de s'apaiser continuèrent. Sidi Musa meurt certainement dans le premier tiers du XVIe siècle et c'est à ce moment qu'apparaît Sidi al-Hadj Belqasem.

L'extension (fin du XVIe siècle)

Plusieurs *zawiya* se mettent en place à cette époque. Celle de Sidi al-Hadj Belqasem d'abord, qui s'installe près d'Awsif sur les terres des At u-Baha. qui sont les anciens tributaires de ses ancêtres. Ayant étudié au Tadla, auprès du shaykh Sidi Ali ben Brahim (le père de Sidi Âmmar Leghrib), Sidi al-Hadj Belqasem n'est pas en situation de rivalité avec ce dernier. Avec Sidi Musa, par contre, la relation est directement placée sous le signe

de la concurrence : le nouvel arrivé doit se soumettre à l'autorité du *wali* de Tasfawt. Le dénouement intervient avec la mort de Sidi Musa qui laisse le champ libre à Sidi al-Hadj Belqasem. Celui-ci est décrit par les récits, à la fois comme un maître ayant de nombreux disciples dans sa *zawiya*, un *darwich* vivant pauvrement et aussi comme le chef du *rakb* qui conduit les pèlerins à la Mecque. La *zawiya* qu'il fonde occupe un espace central au Gourara qui aurait pu amener le *wali* à intervenir de manière plus marquante, mais il semble qu'il ait laissé ses disciples, surtout Sidi al-Hadj bu-Mhammad, jouer ce rôle. Sidi al-Hadj Belqasem reste neutre dans les conflits opposant les deux *soff* Yahmed et Sofyan. Mais la plus grande action initiée par Sidi al-Hadj Belqasem consiste en l'organisation dans sa *zawiya*, des cérémonies fêtant la nativité du Prophète. Selon J. Berque, ce sont les Saâdiens qui développent ces "frairies du mawlid" pour "... tenter de rallier par les mouvements de foule et la théâtralité... l'opinion générale." (1982 : 37). Or, les Saâdiens occupent le Twat et le Gourara en 1581-82. Et on peut penser que l'organisation de cette fête par Sidi al-Hadj Belqasem traduit sinon son allégeance aux Saâdiens, du moins sa volonté de propager au Gourara une politique religieuse qu'il a assimilé durant ses années d'études au Tadla. Sidi al-Hadj Belqasem associe à l'organisation de cette fête son principal disciple, Sidi al-Hadj bu-Mhammad, fondateur d'une *zawiya* dans le Tinerkouk et d'une autre à Badriyan. En venant chaque année à la *zawiya* de son maître pour fêter le *mawlid*, Sidi al-Hadj bu-Mhammad met en place un rituel qui sera repris par tous les groupes nomades de la région. Le rituel permet de renforcer la domestication de ces nomades en voie de sédentarisation, en les intégrant chaque année à une immense mise en scène dans laquelle se retrouvent les ksouriens venus du centre du Gourara.

L'autre *zawiya* créée en cette fin du XVIe siècle est celle de Badryan. Ici, le *wali* Sidi al-Hadj Sufi poursuivra l'action de son père Sidi al-Hadj bu-Mhammad. Dans le sud du Gourara, les enfants de Sidi Âmmar Leghrib mettent en place la cinquième *zawiya* qui s'accapare tout l'espace compris entre Igosten et Tukki. Dans l'Awgrut, après la *zawiya* de Sidi Omar ben Salah mort en 1660 (selon l'information rapportée par al-Ayachi), c'est au tour de Mulay abd-Allah de fonder une autre *zawiya* au sud de la série des ksour. Ici aussi nous avons vu que les *shurafa* amènent dans leur sillage les nomades à se sédentariser. Enfin, Sidi El Hadj Lahsen compagnon de Sidi al-Hadj Belqasem fonde une *zawiya* de *shurafa* à Agentur. Ainsi, durant ce XVIe siècle, pas moins de sept *zawiya*-s se mettent en place au Gourara. Bien sûr, leur importance est d'inégale valeur, mais leur nombre montre que le mouvement des *wali* est devenu dominant et que leur installation s'effectue de manière plus aisée. Dans ces *zawiya*, on dispense un enseignement coranique et les règles principales de la loi islamique. Le *muqadem* qui est l'aîné des descendants du *wali* reçoit les visiteurs de

passage et dirige chaque année, la *ziyara* auprès du mausolée de l'ancêtre fondateur.

La capacité d'intervention dans la résolution des conflits, la gestion de la violence et surtout les réponses faites aux demandes des communautés font apparaître ces personnages comme des références, des pôles. Ils sont porteurs d'une volonté d'homogénéisation, de réduction des différences porteuses de conflits. Le message religieux qu'ils diffusent et auquel ils s'identifient totalement les fait apparaître comme des agents transmettant un sens nouveau qui amène dans son sillage une autre manière d'être ensemble sur terre et d'envisager l'au-delà. Les *wali* occupent une position centrale à la fois comme gestionnaires des conflits et des demandes concrètes et objectives des ksouriens, et comme intermédiaires, intercesseurs avec le divin qu'ils "savent" approcher et avec lequel ils sont parfois en contact (rêves, visions, dialogues). Cette position particulière fait des *wali* des êtres à part, bénéfiques et dispensateurs de biens mais qui peuvent aussi se mettre en colère, maudire et se venger de ceux qui s'opposent à eux. Leur pouvoir vient de ce qu'ils concentrent en eux une parcelle du sacré divin (la *baraka*) et qu'ils la transmettent à leurs descendants. L'une des forces ayant contribué à l'institutionnalisation du processus initié par les *wali* fondateurs réside dans l'imposition de la nature transmissible de cette *baraka* à leurs descendants. La *baraka* n'est pas seulement une étincelle qui jaillit au contact de l'élu (le *wali*) avec le divin, mais aussi une force qui se transmet de génération en génération par le sang. On retrouve ici une donnée commune à toutes les sociétés berbères : la force et la pérennité du lignage. L'individu ne peut être isolé et même s'il est en contact avec le divin, il ne doit pas se laisser absorber par cette force supérieure et disparaître. Il lui est nécessaire, au contraire de fonder un lignage et d'apparaître comme un ancêtre qui sera placé au fondement à la fois de son lignage et de la communauté qui l'a supporté, reconnu et adopté.

Les successeurs (XVIIe siècle)

Le processus d'occupation de l'espace par la fondation de *zawiya* se poursuit avec comme agents principaux les descendants des *wali* des moments précédents. Ce sont les descendants de Sidi Musa qui apparaissent les plus dynamiques à cette période. Mais voyons d'abord du côté de la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem. Nous savons que Sidi Mhammad fonde, après la mort de son grand-père, une petite *zawiya* près de Badriyan, appelée "Maynu" (la nouvelle). Sidi al-Hadj bu-Mhammad dont la longévité fait de lui le témoin de plusieurs générations de *wali* est encore vivant à cette époque ainsi que son fils, Sidi al-Hadj Sufi. Nous sommes alors au début du XVIIe siècle et un parent de Sidi al-Hadj Belqasem, son cousin selon la tradition orale, est de retour au Gourara après des études à Fès. Il s'agit du

Sayîd al-Hadj Muhammad ben Shaykh, appelé aussi Sidi Idda, qui est lui aussi un descendant de Ba-M'luk. Après être resté quelques temps à Badriyan auprès de Sidi al-Hadj Sufi, il s'installe à Amsahel (Messahel), ksar situé à quelques kilomètres au sud de Zawiyet Sidi al-Hadj Belqasem. Sidi Idda, né à Beni Melluk, est donc resté dans cet espace dominé par son aïeul Ba-M'luk. Un manuscrit qui nous a été communiqué à At Sâïd par des descendants du lignage des Ibajlaghen mentionne Sidi Idda qui intervient au cours d'un conflit mettant aux prises les gens du ksar d'At Tahar et ceux d'Ighamawen Ibajlaghen. Les deux ksour sont voisins et Sidi Idda réside non loin de là, à Messahel. Les At Tahar appartiennent aux Sofyan et les Ibajlaghen aux Yahmed. Dans son intervention, Sidi Idda rétablit la paix et demande aux gens d'At Tahar de ne plus s'attaquer à leurs voisins qui semblent sous sa protection. Le manuscrit affirme en effet que : "...ceux qui font du bien aux Ibajlaghen le font à Sidi Idda. Alors que ceux qui leur font du mal le font aussi à Sidi Idda." Dans la suite du texte, les *jemâa* (assemblées) des deux ksour finissent par s'entendre, car : " Les deux *jemâa*-s acceptent l'intervention du *wali* Sidi Idda et respectent son autorité."Le texte se termine par la mise en garde suivante : " Celui qui provoquera (les Ibajlaghen) rendra des comptes à Dieu, et celui qui leur fera du mal le fera à ses dépens car le non-respect des appels (*daâwa*) des *wali* est chose grave."

Sidi Idda intervient dans un conflit entre *soff* et prend sous sa protection les Ibajlaghen originaires de Tunis (selon la tradition orale) et considérés comme descendants du Prophète (*shurafa* cachés). Ce manuscrit est daté de 1034/1624. Or, parmi les témoins qui assistent à l'élaboration du texte et signent, on remarque après Ahmad ben Muhammad ben Ali ben Yaâqub al-Melluki (du ksar de Beni Melluk) et Ahmad ben Yusef al-Aghladi (du ksar d'Aghlad), le nom du sayid Brahim ben al-Hadj Ahmad ben Musa al-Wajdawi. Il s'agit de Sidi Brahim qui à cette époque, est donc installé à Wajda. C'est le premier descendant de Sidi Musa qui quittera la *zawiya* fondée par l'ancêtre pour se rendre dans un autre ksar. Il sera suivi par Sidi Musa u-Lhadj qui s'installe à Tawersit, ksar voisin de Wajda et de Sidi Mhammad qui vient à Timimoun. Mais celui qui accomplit le déplacement le plus important est Sidi Ahmad u-Lhadj qui va à Talmin. Selon la tradition orale, Sidi Brahim est l'ami de Sidi Idda et il se rend souvent à la *zawiya* de Sidi al-Hadj Belqasem pour y rencontrer Sidi Mhammad. Mais nous avons vu qu'il était aussi présent à Timimoun où une forteresse porte son nom (agham n Sidi Brahim). Au Nord du Gourara, certains des fils de Sidi al-Hadj bu-Mhammad restent à Tamesloht pendant que d'autres (dont Sidi al-Hadj Bulghit) se rendent dans les différents ksour du Tinerkouk. A la fin du XVIIe siècle arrive à At Sâïd, Mulay Yaâqub qui est considéré par la tradition orale comme le fils du sultan Mulay Ismaïl. Ce dernier devient sultan en 1672 et désigne, selon A. G. P. Martin, plusieurs caïds chargés de

recueillir l'impôt au nom du sultan. A Kali, Mulay abd Al-Hay (appelé aussi Sidi Hakku) qui est donné comme contemporain de Mulay Yaâqub, part étudier à Fès. La confrérie Taybiyya ne tarde pas à faire son apparition et les Gouraris se tournent vers l'ouest du Maghreb, aidés en cela par les *shurafa* et les *wali*.

Tout au long de ces trois siècles, nous avons pu observer la complexité des relations entre *wali* et communautés : celles-ci peuvent faire preuve de méfiance envers le *wali* (Tawriht), de rejet (At Sâïd), et même de violence (Imaghyaz). Le *wali* est alors isolé et contraint de se fixer ailleurs (Sidi Musa) ou même se retrouver en plein désert (Sidi Ba-Dahman). Dans ce cas, le *wali* se montre dur, il maudit la communauté (Sidi Ba-Dahman) ce qui "provoque" sa disparition. Il peut expulser de ses terres une tribu (Sidi Musa avec les At u-Ba-Hya à Tasfawt) ou occuper ces terres et y fonder sa *zawiya* (Sidi al-Hadj Belqasem avec les At u-Baha). Le *wali* peut acheter des terres (Sidi al-Hadj bu-Mhammad, shaykh ben Âmmar) ce qui amène le départ des tribus (At Kezzu, Awlad Muhammad, At u-Ba-Hya). Lorsque la relation est positive, le *wali* attire auprès de lui des tribus soit affaiblies par les luttes entre *soff* (At Bu-Ziza à Tinkram) soit à cause de leur turbulence, pour les sédentariser et les "civiliser" (Mharza du Tinerkouk avec Sidi al-Hadj bu-Mhammad). Enfin, toujours dans ce dernier cas, de relations positives, les tribus acceptent le projet du *wali* et se mettent sous sa protection (Sidi Musa à Timimoun). Une fois ce processus d'implantation des *wali* et des *zawiya* achevé, la relation de protection se généralise et il ne reste plus un seul ksar sans saint patron même d'origine modeste. Les mausolées fleurissent et marquent l'espace du ksar de leur sacralité. On dénombre près d'une vingtaine de *wali* à Timimoun, autant à At Sâïd et Charwin. Entre deux ksour par contre, il est rare de trouver une *gubba*. C'est que les *wali* sont au service des ksouriens qui se trouvent, eux, sous leur protection.

CONCLUSION

Tout au long de cette étude sur les traditions orales, nous avons pu mesurer à quel point, tout en faisant partie du réel historique du Gourara, ces personnages religieux se sont trouvés au centre d'un travail continu d'élaboration en vue de produire des figures centrales qui marqueront de leur empreinte tous les aspects de la vie sociale. Ce travail est l'oeuvre du langage qui se saisit des vies de ces personnages et les transforme dans le sens de la littérature hagiographique, pour les hisser au rang de modèles. Cette littérature hagiographique peut être étudiée du point de vue ethnographique pour essayer de retrouver, par-delà le merveilleux, des faits susceptibles de fournir des indications plus ou moins objectives aussi bien sur les personnages dans leurs relations avec les communautés, que, bien sûr, sur ces communautés elles-mêmes. L'autre piste de recherche est celle qui s'en tenant aux récits comme production du langage, les analyse du point de vue de la critique littéraire. L'objectif que nous nous sommes fixé, à savoir le rapport que les zénètes du Gourara entretiennent avec leur passé, nous a amené à privilégier la première démarche.

Mais une question persiste : quels sont les liens entre cette production littéraire orale (les légendes hagiographiques) et le travail idéologique qui consistait à instituer le *wali* comme modèle, fondateur de toute chose et donc non seulement comme figure dominante mais qui de plus transmet cette position centrale à ses descendants. Par ce dernier aspect, nous quittons le domaine individuel pour entrer dans celui du collectif. Dans les légendes hagiographiques deux aspects peuvent être identifiés, d'une part le domaine de la représentation du *wali* (saint) et, d'autre part, celui de ses actions. Le *wali* est montré comme représentant d'une réalité autre et supérieure (en relation avec l'islam), mais aussi comme celui qui par son exemple montre la voie vers ce nouvel ordre. Comme l'écrit Jolles, le saint est à la fois "...l'individu dans lequel la vertu s'objective, et le personnage qui permet à son entourage...

de faire acte d'imitation" ; mais aussi, "la figure dont la forme nous fait percevoir, vivre et connaître une réalité qui nous apparaît désirable à tous égards, et cette figure illustre, dans le même temps, la possibilité de cette mise en action ; pris au sens de cette forme, il est, en bref, un modèle." (1972 : 36).

L'institutionnalisation des *wali* relève, pour une grande part, de la production et de la diffusion de ces légendes hagiographiques. Au Gourara (comme dans les autres sociétés berbérophones et arabophones du Maghreb), ces "vies de saints" ne sont pas lues mais dites, racontées à un public qui peut être restreint (famille) ou élargi (lors des rituels collectifs). Dans ce contexte, le rapport au passé n'est pas seulement un rapport à l'histoire mais aussi, et surtout, un rapport au sacré qui caractérise cette période des *wali* fondateurs. La parole qui diffuse les légendes hagiographiques est chargée d'une efficacité, "... elle institue par sa vertu propre un monde symbolico-religieux qui est le réel même" (M. Detienne, 1979 : 15). Il s'agit d'une parole qui en même temps qu'elle narre, annule le temps et plonge l'auditoire dans le temps bénit des saints. M. Detienne ajoute que "... la parole chargée d'efficacité n'est pas séparée de sa réalisation ; elle est d'emblée une réalité, une réalisation, une action." (*Ibid.* : 58). La mémoire est, par ce biais, sacralisée puisqu'elle se trouve centrée, focalisée sur ces figures saintes et sur leurs réalisations ; mais on voit aussi combien en fixant dans une forme littéraire (orale) les actions des *wali*, les légendes hagiographiques prolongent ces actions dans le temps. C'est à ce niveau, nous semble-t-il, que l'on peut saisir la fonction centrale de ces légendes : elles contribuent non seulement à placer les *wali* à un niveau central dans la mémoire collective mais aussi à reproduire cette place dans le réel. En s'emparant du personnage religieux, cette littérature orale le transforme en *wali* fondateur, différent (par son origine) et supérieur (par son statut) aux autres hommes. Cette supériorité est transmise à ses descendants qui héritent en premier lieu de la *baraka* du *wali*. Les membres des communautés ksouriennes peuvent, à leur tour, bénéficier des effets bénéfiques de cette *baraka* à condition de respecter cette division et de la justifier, en reprenant les arguments et les preuves (*burhan*) qui fondent cette supériorité. Ils occupent alors la place de serviteurs "*khuddam*" et de clients du *wali* qui devient ainsi leur patron.

En même temps qu'elle travaille la figure du personnage religieux pour en faire un saint fondateur, la littérature orale remodèle l'environnement humain du personnage, c'est-à-dire ses contemporains. Ces derniers ne sont pas présentés de manière précise mais situés par rapport au saint : ils jouent le rôle d'alliés ou d'ennemis opposés au saint. Cette opposition se manifeste par la violence, le rejet et l'incrédulité ; comportements qui attirent, bien sûr, les réactions des saints et se manifestent par le châtiment, la punition ou, au contraire, la bénédiction et la protection. Ceux qui s'opposent au saint

figurent l'envers et le saint, lui-même, est l'endroit qui l'emporte, renvoie les autres à un passé nébuleux, les fait disparaître, les chasse pour s'approprier leur espace. Les actions des saints se manifestent aussi bien par des effets positifs que négatifs. L'aspect positif s'inscrit dans les actes de fondation de ksour ou de zawiya, la "découverte" de l'eau (foggara) qui permet l'extension des terrains de culture ; l'aspect négatif transparaît dans les ruines de ksour dont les habitants ont été maudits par le saint, dans les interdits qui frappent certains lieux où s'effectuaient probablement des rituels anciens, la disparition de l'eau, l'envahissement des jardins par les dunes...

La légende hagiographique apparaît comme une production littéraire liée au mouvement religieux qui se généralise à partir du XVIe siècle dans un univers social marqué par le mimétisme des comportements devant la figure modèle du saint. Cet univers est marqué à la fois par la multiplication de saints personnages (avec une hiérarchisation) et l'établissement de liens avec les communautés ksouriennes. Cette prédominance de la légende hagiographique renvoie au second plan l'ancienne forme littéraire (geste) centrée sur le passé des tribus zénètes. Cette forme ne perdure plus sous son ancienne forme structurée mais simplement à l'état de bribes, de données éparses, de traces qui se perdent devant les ruines des établissements anciens. Mais si nous avons pu encore retrouver des traces éparses du passé des tribus zénètes, essentiellement au niveau local, la rupture provoquée dans le temps par l'institutionnalisation des saints fondateurs a provoqué la disparition des anciens récits généalogiques qui pouvaient relier les lignages zénètes du Gourara à leurs ancêtres qui parcouraient les espaces situés plus au nord.

En fait, nous avons deux types de mémoires collectives au Gourara, et autant celle des agents religieux (*shurafa* et *mrabtin*) est prolixe, pléthorique et sûre d'elle-même, autant celle des Zénètes "roturiers" est lacunaire, hésitante et embarrassée. Pour la couche sociale située au bas de la hiérarchie, à savoir les Haratin, la question est complexe : leur situation de dominés les pousse d'autant moins à exprimer une mémoire collective qu'ils savent à quel point le rappel du passé révélerait bien souvent la dépossession de leurs biens par les lignages dominants, ce qui ne manquerait pas de susciter des conflits au sein des ksour. Cette constatation nous oriente vers une question centrale : la mémoire collective n'est-elle pas au centre d'enjeux politiques et culturels ? Au cours du XVe siècle, le Gourara apparaît, malgré une relative aisance due aux retombées du commerce transsaharien, en proie à un éclatement des groupes tribaux sous l'effet de la perturbation constante exercée par les tribus arabes nomades. Cette notion de tribu est d'ailleurs floue et il serait préférable de parler de

groupes issus de tribus arabes connues mais en voie de recomposition, de restructuration par incorporation d'anciens Zénètes arabisés. L'éclatement de l'ancien tissu social zénète est aussi lié à la rivalité centrée sur l'occupation de territoires nouveaux. Les migrations internes au Gourara qui sont conservées par la mémoire collective, ne sont malheureusement pas expliquées de manière précise. On évoque les conflits entre *soff*, l'ensablement des palmeraies, la baisse des nappes phréatiques, les rezzous... Mais il n'y a pas de récit structuré, développant un point de vue global. Nous avons expliqué, plus haut, cette absence de synthèse par l'organisation lignagière sur laquelle se calque la mémoire et que celle-ci contribue à reproduire : on ne se souvient que des ancêtres.

L'autre caractéristique du Gourara de cette fin du XVe siècle, est mentionnée dans le témoignage du frère d'Ibn Khaldun, Yahya Abu Zakariya qui accompagne le souverain Abd al-Wadide, Abu Hammu Musa II de Tlemcen, dans sa retraite au Gourara. Y. A. Z. Ibn Khaldun signale l'hétérogénéité des Gouraris non seulement au niveau de l'appartenance tribale mais aussi de la religion, avec des juifs et des musulmans eux-mêmes divisés en sectes. A cette époque, le Gourara ne semble pas constituer une société cohérente et structurée, mais plutôt un espace dans lequel cohabitaient, tant bien que mal, des groupes venus d'horizons différents. Les relations avec les pouvoirs centraux, ou plutôt les cités-Etats du nord du Maghreb, paraissent fluctuantes et instables. Depuis l'islamisation du Maghreb, les Zénètes optent pour le courant ibadite (et aussi sofrite), ils sont par la suite alliés des Umayyades d'Espagne contre les Fatimides Chi'ites, mais une partie d'entre eux semble se rapprocher des Alides et, plus tard, du sharifisme. Par rapport aux cités-Etats, le Gourara a certainement entretenu des relations avec Sijilmassa et Tahart ainsi que Wargla, Tlemcen, les villages berbérophones de l'Atlas saharien et enfin, Fès. Mais aucun pouvoir central ne peut prétendre avoir dominé de manière continue, cette région. Cet espace du Gourara apparaît aux marges des cités-Etats et, de plus, entre le *makhzan* et les ksouriens trop de groupes nomades perturbent la relation au pouvoir central et l'empêchent de se cristalliser en soumission institutionnalisée. Les agents religieux interviennent dans contexte marqué par ces éléments. Leur réussite résulte de leur action patiente en vue de la réalisation d'une double intégration : territoriale et culturelle.

Une intégration territoriale d'abord puisque les *mrabtin* ou plutôt leurs ancêtres, parviennent à s'installer sur des lieux souvent déjà occupés et à fixer autour d'eux des lignages zénètes qui vivront dès lors sous leur protection. La stabilité des lignages zénètes implantés dans tel ou tel ksar est liée à la pérennité de l'autorité du *wali* fondateur, ce qui nous renvoie

directement à la stabilité du lignage de *mrabtin* laissé par l'ancêtre à statut religieux. Cette stabilité nécessite l'intervention d'un certain nombre de pratiques qui permettent d'éviter que le jeu de la fission du groupe combiné au besoin éprouvé par certains descendants du saint fondateur de reproduire la geste de l'ancêtre, en créant eux-mêmes des *zawiya* dans d'autres ksour, ne provoquent la dispersion et, à terme, le relâchement des liens qui unissent tous ces segments à l'ancêtre éponyme et aux branches restées auprès du mausolée de ce dernier. Les personnages qui se détachent du ksar de l'ancêtre fondateur et de la *zawiya*-mère, réussissent à reproduire avec d'autres lignages de Zénètes installés dans d'autres ksour les mêmes liens que ceux que leurs ancêtres avaient institués. Ces segments qui réussissent en dehors du ksar de l'ancêtre fondateur perdent leurs droits à l'héritage dont ne bénéficient que les lignées qui restent et qui se chargent donc de l'entretien de la *zawiya* et des biens laissés par l'ancêtre. Les "partants" n'héritent que de la *baraka* de l'ancêtre. Et c'est pour continuer d'en bénéficier que les segments installés ailleurs sont tenus, chaque année, de participer à la ziyara en l'honneur de l'ancêtre : le lien est réaffirmé symboliquement contre les dangers de la dispersion.

Pour les lignages zénètes roturiers, la fixation auprès d'un *wali* sur un espace donné, amène une érosion de l'ancienne appartenance tribale. Les "grandes" tribus disparaissent de même que l'identification aux anciens groupes qui ont marqué l'histoire du Maghreb : les Maghrawa, Hawwara, Banu Marin, Banu Abd al-Wad et autres pour les Zénètes, et les Banu Hilal, Mâaqil, Zoghba... pour les Arabes. Ces groupes cèdent la place à des lignages souvent sans profondeur historique, groupés autour du tombeau d'un *wali* fondateur. Ces lignages "roturiers" dépendent du saint qui leur rend un certain nombre de services en assurant leur reproduction (protection, interventions "miraculeuses", apport de nouvelles techniques...), et cette dépendance les amène à centrer la représentation qu'ils se font de leur passé, sur le personnage religieux. Cette polarisation sur la geste du saint, ainsi que sur le lieu où il est enterré, constituent les repères fondamentaux d'une "nouvelle" mémoire qui aura tendance à amener les Zénètes à prendre des distances voire provoquer une rupture vis-à-vis de l'ancienne mémoire consacrée à l'origine de la tribu et à ses faits et gestes. Dans cette rupture, s'installe la figure centrale du *wali* fondateur, rassembleur et protecteur auquel ils ont fait acte d'allégeance et dont l'autorité rend irréversible leur fixation sur telle ou telle portion du territoire. Les premiers à bénéficier de la *baraka* du saint sont évidemment ses descendants, mais le ou les lignages qui reconnaissent son autorité s'inscrivent dans l'espace sacralisé par le *wali*, son mausolée, sa *zawiya*, sa forteresse... Les lignages zénètes gravitent autour du saint, ce qui les amène à n'entretenir avec leurs ancêtres (tribu d'origine) que des liens de plus en

plus lâches allant jusqu'à l'oubli. Ne reste alors que le souvenir d'un toponyme ancien autour duquel se cristallise le souvenir d'une lointaine identité tribale. Il semble que la protection fournie par la *baraka* du saint ait progressivement amené la disparition des anciens liens de sang entre les membres d'une même tribu éparpillée dans plusieurs ksour. Le *wali* est tout à la fois le protecteur, le shaykh et le patron.

DISTINCTION ENTRE LIGNAGES RELIGIEUX ET ZENETES

LIGNAGE ZENETE	LIGNAGE RELIGIEUX
1- Tribu	2- Ancêtre fondateur
2- Occupation d'un territoire	2- Recherche d'un lieu où s'implanter
3- Lignages soudés par la solidarité et les liens de sang	3- Individu porteur de baraka
4- Le lignage se place sous l'autorité d'un *wali*	4- Le *wali* s'installe en un lieu et protège un ou plusieurs lignages zénètes
5- Le lignage oublie les liens de sang. La dispersion dans l'espace provoque la perte des anciens liens	5- Les descendants du *wali* se dispersent dans l'espace mais conservent les liens de sang avec l'ancêtre fondateur et les différentes lignées
6- Perte de l'ancienne unité. Dispersion, affaiblissement.	6- Mémoire prolixe, centrée sur l'ancêtre fondateur dont l'image protège les descendants installés ailleurs, de la dispersion
7- Multitude de lignages sans aucune profondeur historique ni légitimité.	7- L'ancêtre fondateur a une origine noble, c'est-à-dire extérieure à la région

Cette "révolution" territoriale exacerbe certainement les conflits entre lignages (ce dont la tradition orale ne rend plus compte), mais aussi les conflits entre *wali* comme nous avons eu l'occasion de le constater à maintes reprises. Le *wali* se présente, bien sûr, comme porteur de savoir religieux mais aussi comme doté de pouvoirs surnaturels et surtout comme "spécialiste" ou plutôt initiateur à de nouvelles techniques d'irrigation, bâtisseur de *zawiya*, mosquées, ksour... En plus de leurs actions auprès des ksouriens, les *wali* se sont orientés vers les nomades. Cette intégration des

lignages zénètes (puis arabes) dans un territoire protégé par l'autorité du saint entraîne donc deux processus opposés. En effet, si les lignages "roturiers" en arrivent à oublier les liens de sang avec leurs anciennes tribus pour se lier à la personne du saint qui, par sa protection, garantit la pérennité de l'occupation d'un territoire, les lignages religieux, par contre, se déploient en se dispersant dans les ksour environnants tout en conservant les liens de sang avec l'ancêtre éponyme. La réaffirmation de ces liens avec l'ancêtre fondateur se manifeste par des retours cycliques (annuels) sous forme de pèlerinages vers le lieu central marqué par l'action de l'ancêtre fondateur.

La seconde intégration porte sur le domaine culturel. La question est évidemment complexe, mais nous pouvons proposer une première synthèse sur cet aspect de l'action des agents religieux. Le mouvement religieux est porteur d'un mysticisme que J. Berque qualifie de "populaire". Sans entrer dans le débat entre religion savante et religion populaire, il apparaît clairement que l'une des conditions de la transmission efficace du message de ces agents religieux passe par une certaine vulgarisation. A part les extraits des *manaqib* de Sidi Musa qui renvoient incontestablement à une tradition mystique ne serait-ce que par le lexique utilisé, les autres récits sont plutôt centrés sur les faits et gestes des *wali*. La langue utilisée par les agents religieux est le Zénète et nous avons vu un *wali* important faire dans son testament l'éloge de la zénatiya et en recommander l'usage à ses descendants. Il semble que malgré toutes les prétentions généalogiques qui témoignent surtout de la présence du "tropisme oriental", l'essentiel des agents religieux étaient des Berbères. Or ces derniers seront amenés, dans le cadre de leur action religieuse, à mettre en place un certain nombre de cadres sociaux qui provoqueront un processus d'acculturation.

L'un des éléments de ce processus est la fondation de *zawiya* dans plusieurs ksour. A partir de ces foyers, les agents religieux diffusent un enseignement portant sur les préceptes religieux et l'application des règles du droit musulman (*fiqh*). Les *zawiya* favorisent ainsi un processus d'arabisation qui restera toutefois limité à certains cercles d'individus. Au niveau du droit, on assiste à une disparition du droit coutumier local remplacé par l'application de la *chariâa*. Les *zawiya* ont réellement constitué un pôle de rayonnement du "type de pensée" diffusé par les agents religieux. En plus de leur rôle de diffusion d'un enseignement religieux, ces *zawiya* devaient servir de lieux de rassemblement où se discutaient les questions concrètes qui se posaient aux communautés, et où s'élaboraient les moyens de les résoudre. Les agents religieux ont certainement joué un rôle d'intellectuels organiques à l'écoute des problèmes généraux et de producteurs de solutions à mettre en oeuvre. L'un des axes principaux de

cette "politique" a consisté à homogénéiser le tissu social et les croyances différentes en propageant l'orthodoxie religieuse. Par rapport aux Juifs, il semble que les agents religieux aient mis en oeuvre deux lignes de conduite : la première dont le shaykh al-Maghili fut le promoteur visait l'expulsion des juifs du Twat-Gourara, et la seconde, prônée par le shaykh al-Âsnuni de Tamentit et Sidi Musa d'At Sâïd, consistait à intégrer les Juifs en les amenant progressivement à l'islam. Ceci dit, dans le système mis en place par les agents religieux à partir du XVI[e] siècle, le statut des Mhajriya sera celui de dominés, tolérés mais ne pouvant prétendre à aucune manifestation d'envergure. Le travail d'homogénéisation effectué par les agents religieux a donc porté sur l'imposition de l'orthodoxie (rite malikite) qui amène la disparition du courant ibadite, l'intégration des communautés juives par leur reconversion progressive, mais aussi la prise en charge des groupes arabes nomades.

Parmi les réponses aux problèmes concrets et spirituels qui se posaient aux ksouriens, certaines relèvent de l'efficacité pratique (acquisition de terres, irrigation, regroupement de populations, protection, règlement des différends...), d'autres de la satisfaction de besoins spirituels de part le rôle d'intermédiaires avec le divin que détenaient les agents religieux ainsi que de leur influence bénéfique (*baraka*). Sans oublier les interventions sur l'imaginaire des Gouraris par le biais des récits hagiographiques. Tout ceci contribue à la généralisation de comportements et de croyances profondément imprégnés des valeurs du mysticisme : piété, respect des parents et des personnes âgées, abandon en Dieu (*tawwakul*), patience, attachement à l'effort quotidien, frugalité qui tend vers l'ascèse, simplicité, discrétion, pureté d'intention...

Les moments de fondation et d'institutionnalisation passés, les ksouriens ont intégré à leur tour les lignages religieux dans leur cadre de vie global. Et ce n'est que tout récemment que ces derniers ont éprouvé le besoin de marquer leur distinction par une adhésion au discours du pouvoir central. Ceci confirme, au besoin, que la distinction culturelle se nourrit de l'existence d'un pouvoir central qui impose des normes et valeurs. La relation des *shurafa* au pouvoir sharifien avait fini par devenir purement symbolique. A aucun moment les *shurafa* ou les *mrabtin* n'ont pu ériger un pouvoir central au Gourara ou au Twat. Porteurs d'un islam universaliste et non fondé théoriquement sur des liens de sang, les agents religieux ont repris le modèle local d'identification aux lignages. Et l'impossibilité d'une accumulation de richesses, vu la pauvreté des ksouriens, a provoqué une certaine stagnation des lignages religieux qui se distinguent surtout par le culte de leur noble ascendance ainsi que par leur capacité à manier la rhétorique et le verbe sacré. La foi intense des ksourien, leur "naïveté" ou

plutôt, leur profonde crédulité, constituent l'un des fondements de l'autorité des agents religieux. Mais la foi et la crédulité ne suffisent pas pour comprendre et expliquer la force et l'attachement que portent les Gouraris à leurs saints. On retrouve en effet, au Gourara, ce qu'écrivait P. Brown, à propos des hommes de la Méditerranée durant l'Antiquité tardive qui ont découvert selon lui : "Un langage pour résoudre, dans les sanctuaires de leurs saints, les problèmes permanents et urgents de toute communauté civilisée - amitié et protection, justice, pouvoir et grâce." (1985 : 26).

Les *wali* ont été les agents actifs de la mise en place d'un nouvel ordre social. Nous avons essayé, à partir de l'étude des récits hagiographiques, de démêler le réel du merveilleux pour avoir accès aux événements fondateurs qui s'accompagnent toujours de la destruction de l'ancien. Comme si en donnant un sens nouveau aux gouraris, les saints les dépossédaient non seulement de certaines de leurs anciennes croyances et pratiques, mais aussi de leur représentation du passé, c'est-à-dire de leur mémoire collective. Malgré cette rupture avec le passé que représente le mouvement religieux des XV[e] et XVI[e] siècles, les Zénètes du Gourara ont conservé pendant des siècles grâce à l'enclavement de leur région, une langue, une culture et une mémoire collective encore vivaces au moment de l'indépendance de l'Algérie.

OUVRAGES ET ARTICLES CITES

- ABITBOL, M., 1979, *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'empire Peul du Macina en 1833*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- ABITBOL, M., éd. 1982, *Communautés juives des marges sahariennes*, Jérusalem : Institut Ben-Zvi.
- AFRICAIN, Jean Léon l', 1981, *Description de l'Afrique*, Paris : Maisonneuve, 2 tomes.
- AGNOUCHE, A., 1987, *Histoire politique du Maroc*, Casablanca.
- Al-AYACHI, 1846, Voyage de l'imam El-Ayachi depuis le pays des Aït-Ayach, dans le Maroc, jusqu'à Tripoli et retour, traduit par A. Berbrugger, *Exploration scientifique de l'Algérie IX*, Paris : Imprimerie Royale.
- ALBERT, F., 1906, La zaouïa de Kerzaz, *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, T. XXVI.
- ANONYME, (XIIe siècle de J.-C.), 1899, *Kitab al-Istibsar*, Traduit par FAGNAN, E., Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique de Constantine, vol. XXXIII.
- ARKOUN, M., 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- ARKOUN, M., 1993, *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger : Laphomic / ENAL.
- BAKRI,(AL-), *Description de l'Afrique Septentrionale*, traduit par De Slane, 1965, A. Maisonneuve, Paris.
- BARGES, (Abbé J.L.L.), 1859, *Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom ; sa toponymie ; son histoire ; les inscriptions de ses principaux monuments ; anecdotes ; légendes ; récits divers. Souvenirs d'un voyage*, Paris : Duprat.
- BASSET, R., 1887, Notes de lexicographie berbère, *Journal Asiatique*, Novembre-Décembre, 8e série, tome X.

– BASSET, H., 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger : J. Carbonel.

– BASSET, A., 1937, Les ksour berbérophones du Gourara, *Revue Africaine*, t. LXXXI, 3-4.

– BECK, H., L., 1989, *L'image d'Idris II, ses descendants de Fas et la politique Sharifienne des sultans marinides*, E. S. Brill.

– BEL, A., 1938, *La Religion musulmane en Berbèrie*, Paris : Geuthner.

– BELHACHEMI, F., 1994, L'itinéraire d'une lignée issue de Sidi Muhammad al Kunti As-Saghir (XVè-XVIè siècles) depuis le Sahara occidental jusqu'au Damagaram, *Revue de Géographie Alpine*, H.S. : "Au contact Sahara-Sahel. Milieux et sociétés du Niger, juin.

– BENABOU, Medjahed., 1972, *Une oasis du Sahara Occidental (Timimoun)*, Thèse de 3° cycle (sous la direction de G. Tillion), EPHE IV° section, Paris.

– BENABOU, Marcel, 1976, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris : Maspéro.

– BERQUE, J. et CHARNAY, J.P., 1966, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Alger : SNED.

– BERQUE, J., 1978, *L'intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècles*, Paris : Gallimard.

– BERQUE, J., 1982, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVIIe*, Paris : Sindbad.

– BISSON, J., 1957, *Le Gourara. Etude de géographie humaine*, Institut de Recherches Sahariennes, Mémoire n°3, Alger.

– BOKHARI, El, 1977, *Les traditions islamiques*, Traduction par HOUDAS, O., Paris : Maisonneuve.

– BOUALGA, 1981, *Timimoun, l'oasis rouge du Gourara*, Thèse de doctorat, (sous la direction de J. Berque), Université R. Descartes, Paris-Sorbonne.

– BOUBAKEUR, C. S. H., 1990, *Un soufi algérien, Sidi Shaykh*, Paris : Maisonneuve et Larose.

– BOUDON, R., 1977, *Effets pervers et ordre social*, Genève : Droz.

– BOUDOT-LAMOTTE, A., 1964, Notes lexicographiques et linguistiques sur le parler berbère de Timimoun, *Journal Asiatique*.

– BOURDIEU, P., 1974, *Sociologie de l'Algérie*, Que sais-je ? Paris : P.U.F.

– BOURDIEU, P., 1980, *Le sens pratique*, Paris : Ed. de Minuit.

– BOYER, P., 1966, Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles), *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*.

– BRETEAU, H., ZAGNOLI, N., 1978, Vengeance, épuration et pouvoir d'Etat, essai de comparatisme méditerranéen, *Bulletin de Littérature orale Arabo-Berbère*, n°9.

– BROWN, P., 1985, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris : Seuil.

– BRUNSCHVIG, R., 1940, *La Berbèrie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du Xve siècle*, Paris : Maisonneuve.

– CALVET, L.-J., 1984, *La tradition orale*, Que sais-je ?, Paris : P.U.F.

– CAMBUZAT, P.L., 1973, Anthropologie historique, in. Mammeri et Al., *Libyca*, T. XXI, Alger.

– CAMPS, G., 1960, Massinissa ou les débuts de l'histoire, *Libyca*, T. VIII, 1er semestre, Alger.

– CAMPS, G., 1974, *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris : Doin.

– CAMPS, G., 1985, Aethiopes, (article A 71), *Encyclopédie Berbère*, II, Edisud.

– CAPOT-REY, R., 1956, Greniers domestiques et greniers fortifiés au Sahara. Le cas du Gourara, *Trav. de l'I.R.S.*, T. XIV, Alger.

– CASTORIADIS, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil.

– CERTEAU, M., de, 1975, *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.

– CHEVALIER, J., et GHEERBRANT, A., 1982, *Dictionnaire des symboles*, Paris : Laffont / Jupiter.

– COLOMB, (Lt-Colonel), 1860, Notice sur les oasis du Sahara et les routes qui y conduisent, *Revue Algérienne et Coloniale.*

– COLONIEU, 1892-93-94, Voyage au Gourara et à l'Aouguerout, *Bull. De la Société de Géographie de Paris*, VIIe série, T. XIII.

– CORNET, A., 1952, Essai sur l'hydrologie du Grand Erg Occidental et des régions limitrophes. Les foggaras, Alger : *travaux de l'Institut deRecherches Sahariennes*, t. VIII.

– COUDRAY, A. et BROSSELARD, 1897, Relations commerciales de Tlemcen avec le Sahara et le Soudan, *Bull. De la Société de Géographie d'Alger*, 2e année.

– CUOQ, J.M., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIe au XVIe siècles*, (Traduction et notes), Paris : Ed. du CNRS.

– CUOQ, J.M., 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest*, Paris : Geuthner.

– DAKHLIA, J., 1990, *L'oubli de la cité*, Paris : Ed. de La Découverte.

– DAUMAS, E. Général, 1985 (1ère édition, 1856), *Le grand désert*, Paris : Quintelle.

– DEPONT, O., et COPPOLANI, X., 1887, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris : Maisonneuve.

– DEPORTER, 1890, *Extrême-sud de l'Algérie*, Alger : Fontana et Cie.

– DERMENGHEM, E., 1982, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris : Gallimard.

– DESANGES, J., 1985, Aethiopes, (article A 71), *Encyclopédie Berbère*, II, Edisud.

– DETIENNE, M., 1979, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris : Maspero.

– DETIENNE, M., (sous la direction de), 1994, *Transcrire les mythologies*, Paris : Albin Michel.

– DEVISSE, J. et ROBERT, D. et S., 1970, *Tegdaoust I, recherches sur Aoudaghost*, Paris : Arts et Métiers Graphiques.

– DEVISSE, J., 1981, Comment restitue-t-on l'histoire des relations transsahariennes ?, *Mémoires du Cermaa*, publié sous les auspices de l'INALCO, Paris.

– DIOULDE LAYA, éd., 1972, *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*. UNESCO / CRDTO : Niamey-Niger.

– DRAMANI-ISSIFOU, Z., 1982, *L'Afrique noire dans les relations internationales au XVI*e *siècle*, Paris : Karthala.

– DRAGUE, G., 1951, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris : Peyronnet.

– DROUIN, J., 1975, *Un cycle oral hagiographique dans le moyen atlas marocain*, Paris : Publications de la Sorbonne, Imprimerie Nationale.

– DURKHEIM, E., 1968 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF.

– DUVEYRIER, H., 1864, *Les Touareg du Nord*, Paris : Challamel.

– ECHALLIER, J.C., 1972, *Villages désertés et structures agraires anciennes*, Paris : A.M.G.

– ECHALLIER, J.C., 1973, Forteresses berbères du Gourara. Problèmes et résultats de fouilles, *Libyca*, T. XXI, Alger.

– EL ALAOUI, N., 1995, Glanes pour contribuer au parler des Idaw Martini de l'Anti-Atlas (Maroc), *Awal*, n° 12, Paris : éd. de la M.S.H.

– FAHD, T., 1978, Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux, Arkoun, M., Le Goff, J., Fahd, T., Rodinson, M., *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris : éditions J. A.

– FERRIE, J. N., 1991, Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb, *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janvier-juin 1991.

– FLAMAND, G. B. M., 1898, *De l'Oranie au Gourara, notes de voyage*, Paris : Challamel.

- GAUTIER, E. F., 1908, *Le Sahara algérien*, Paris : A. Colin.

- GIRARD, R., 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset.

- GIRARD, R., 1982, *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset.

- GOLVIN, L., 1957, *Le Maghreb central à l'époque des Zirides*, Paris : A.M.G.

- GOODY, J., 1979, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris : Ed. De Minuit.

- GRANDGUILLAUME, G., 1975, Le droit de l'eau dans les foggara du Touat au XVIIIé, *Revue des études islamiques*, XLIII/2, Paris : Geuthner.

- HADJ-SADOK, M., 1984, *Milyana et son patron (Waliyy) Sayyid-î Ahmad b. Yûsuf*, Alger : O.P.U.

- HAJJI, M., 1977, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque sa'dide*, Rabat.

- HALBWACHS, M., 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, postface de Gérard Namer, Paris : Albin Michel.

- HART, D. M., 1981, Les Ait Atta du sud-centre marocain. Eléments d'analyse comparative avec les Paktuns (Afridi) du nord-ouest Pakistanais, *Islam, sociétés et communautés, Anthropologie du Maghreb*, sous la direction de Ernest Gellner, ed., du CNRS.

- HAWQAL (ibn), 1964, *Kitab Surat al-Ard*, (Configuration de la Terre), Introduction, et Traduction, avec index par KRAMER, J.H., et WIET, G., Maisonneuve et Larose, Paris / Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, Beyrouth.

- HRBEK, I., 1990, L'avènement des Fatimides, *Histoire Générale de l'Afrique, t. III, l'Afrique du VIIe siècle au XIe siècle*, Unesco/NEA,Paris.

- HUGOT, H.-J., 1974, *Le Sahara avant le désert*, Paris : Editions des Hespérides.

- HUNWICK, J. O., 1986, Article Al-Maghili, Mahammad B. Abd Al-Karim, *Encyclopédie de l'Islam,* T. V, Leiden : E. J. Brill ; Paris : Maisonneuve et Larose.

- IBN BATTUTA, 1992, *Voyages et périples choisis,* traduits de l'Arabe, présenté et annoté par Paule-Charles Dominique, Paris : Gallimard (connaissance de l'Orient)

- IBN KHALDOUN, A., 1925, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduit de l'Arabe par le Baron De Slane, Paris : P. Geuthner, 4 tomes.

- IBN KHALDUN, A., 1991, *La Voie et la Loi ou Le Maître et le Juriste,* Traduit de l'Arabe, présenté et annoté par René Pérez, Paris : Sindbad

- IBN KHALDOUN, A. Z. Y., 1913, *Histoire des Beni Abd El-Wad, Rois de Tlemcen*, Traduit par A. BEL, Alger : Fontana.

– IDRISI (al-), 1983, *Le Maghrib au 12è siècle après J.-C. (6è siècle de l'hégire*, texte établi et traduit en français d'après *Nuzhat al-Mustaq*, par Hadj-Sadok M., OPU (Alger)-Publisud.

– JACQUES-MEUNIE, D., 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Paris : Klincksieck.

– JOLLES, A., 1972 (1ère éd., 1930), *Formes simples*, Seuil, Paris.

– KABLY, M., 1986, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris : Maisonneuve et Larose.

– KABLY, M., 1989, *Variations islamistes et identité au Maroc médiéval*, Paris : Maisonneuve et Larose, Rabat : Okad.

– KHANEBOUBI, A., 1987, *Les premiers sultans Merinides*, Paris : L'Harmattan.

– KILANI, M., 1992, *La construction de la mémoire*, Genève : Labor et Fides.

– KI-ZERBO, J., 1972, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris : Hatier.

– LAGARDERE, V., 1989, *Les Almoravides*, Paris : L'Harmattan.

– LA MARTINIERE H. M. P., et LACROIX N., 1897, *Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain*, publié par le Gouvernement général de l'Algérie, 4 tomes.

– LAOUST, N., 1965, *Les schismes dans l'Islam*, Paris : Payot.

– LENCLUD, G., 1994, Qu'est-ce que la tradition ?, *Transcrire les mythologies*, sous la direction de M. Detienne, Paris : A. Michel.

– LE PRIEUR, 1953, *Le pays de Tigourarin, petite monographie du Gourara*, CHEAM, vol. 90, n 2160.

– LETHIELLEUX, J., 1984, *Ouargla cité saharienne : des origines au début du XXé siècle*, Paris : Geuthner.

– LEVY-PROVENCAL, E., 1928, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris : Geuthner.

– LEWICKI, T., 1983, *Etudes Maghrébines et Soudanaises*, Varsovie : Ed. Scientifique de Pologne.

– LHOTE, H., 1984, *Le Hoggar, espace et temps*, Paris : Colin.

– MAMMERI, M., et *Al.*, 1973, Le Gourara. Eléments d'étude anthropologique, *Libyca*, T. XXI, Alger.

– MAMMERI, M., 1984, *L'Ahellil du Gourara*, Paris : Ed. de la M.S.H.

– MAMMERI, M. et *Al* 1985, Culture du peuple ou culture pour le peuple, *AWAL*, n°1, Paris : Ed. de la M.S.H.

– MAMMERI, M., 1990, *Cheïkh Mohand a dit*, Alger : à compte d'auteur.

– MARCAIS, J., 1946, *La Berbèrie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris : Aubier.

– MARMOL, 1667, *Description de l'Afrique*, Paris : J. Jolly.

– MAROUF, N., 1980, *Lecture de l'espace oasien*, Paris : Sindbad.

- MARTIN, A.G. P., 1908, *Les oasis sahariennes*, Paris : Challamel.

- MARTIN, A.G.P., 1923, *Quatre siècles d'histoire marocaine*, Paris : F. Alcan.

- MERCADIER, G., RONDREUX, R., SALLERAS, L., 1946, *L'oasis rouge*, Alger : Chaix.

- MEZZINE, L., 1987, *Le Tafilalt, Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Rabat.

- MICHAUX-BELLAIRE, M., 1928, Le Touat et les Chorfa d'Ouazzan, *Mémorial H. Basset, T. II*, Publications de L'Institut des Hautes Etudes marocaines, T. XVIII, Paris : P. Geuthner.

- MONTAGNE, R., 1986, La vie sociale et politique des Berbères, *Actualité de R. Montagne*, Paris : Publication du CHEAM.

- MORSY, M., 1972, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris, Mouton, La Haye.

- NACIB, Y., 1986, *Cultures oasiennes, Bou-Sâada : essai d'histoire sociale*, Paris : Publisud.

- NWYA, P., 1970, *Exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth : Dar El Machreq.

- OLIEL, J., 1994, *Les Juifs au Sahara, le Touat au Moyen Age*, Paris : CNRS.

- OUGOUAG-KEZZAL, C., 1978-79, Les manifestations religieuses et populaires lors de la fête du mawlid au Gourara. Leur sens et leur portée, *LIBYCA*, Tomes XXVI-XVII, Alger.

- OUMLIL, A., 1982, *L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*, Rabat : SMER, 2e édition.

- PAKDAMAN, N., 1966, La situation du musicien dans la société persanne, J. BERQUE et J.P. CHARNEY, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain,* Alger : SNED.

- PASCON, P., 1983, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat.

- PECHOT, L., 1914, *Histoire de l'Afrique du Nord avant 1830*, Alger : Gojosso, 3 Tomes.

- PERES, M., 1937, *Relations entre la Tafilalt et le Soudan à travers le Sahara, du XIIe au XIVe siècle*, Mélanges E. F. Gautier, Tours.

- PIANEL, G., 1953, Les préliminaires de la conquête de Soudan par Maulay Ahmad al-Mansûr, *HESPERIS*, XL, Rabat.

- POTIRON, G., 1956, *Répertoire des tribus berbères de l'Afrique du Nord d'après les historiens et les géographes de langue arabe du Moyen Age*, Mémoire de D.E.S., Université d'Alger, Faculté des Lettres, dactylographié.

- PREMARE (de), A.-L., 1985, *Sidi Abd er-Rahman El Mejdub*, Paris : Ed. du CNRS.

– QAYRAWANI (Al), 1979, *La Risâla ou épître sur les éléments du dogme*, Alger : Ed. de l'armée.

– REBOUL, 1953, Le Gourara, Etudes historiques, géographique et médicale, *Archives de l'Institut Pasteur d'Algérie*, T. XXXI, 2, Alger.

– ROGET, J., 1945, Fêtes religieuses et réjouissances païennes au Gourara, *trav. de l'I. R. S.*, III.

– SADKI, A., 1987, L'interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ?, *Hespéris-Tamuda* : Rabat.

– ROMEY, A., 1983, *Les Sa'id 'Atba de N'Goussa. Histoire et état actuel de leur nomadisme*, Paris : L'Harmattan.

– ROMEY, A., 1992, *Histoire, Mémoire et Sociétés. L'exemple de N'Goussa (Ouargla)*, Paris : L'Harmattan-Awal.

– SEBAG, P., 1991, *Histoire des Juifs de Tunisie, des origines à nos jours*, Paris : L'Harmattan.

– SEBTI, A., 1986, Au Maroc : Sharifisme citadin, charisme et historiographie, *Annales E.S.C.*, mars-avril n° 2, Paris.

– SCHACHT, J., 1954, Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara, *Travaux de l'I.R.S.*, T. XI., Alger.

– SCHATZMILLER, M., 1982, *L'historiographie mérinide*, Leiden.

– TERRASSE, H., 1949, *Histoire du Maroc*, Casablanca : Ed. Atlantides.

– WATIN, 1905, Origines des populations du Touat d'après les traditions conservées dans le pays, *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 10 è année, 2ème trimestre.

– WILSON, R. T., 1984, *The camel*, Longman, London and New-York.

– YÂQUBI, (Al-), 889, *Kitab al-Buldan*, traduit par WIET, G., *Le Livre des Pays*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, MCMXXXVII, Le Caire.

– YELLES-CHAOUCH, M., 1978, *Un aspect de la poésie populaire Tlemcénienne, le genre Hawfi. Etude linguistique et ethnographique*, doctorat 3è cycle, Paris III, Sorbonne nouvelle.

– ZEROUKI, B., 1986, *L'imamat de Tahart* : *premier Etat musulman du Maghreb*, Paris : L'Harmattan.

– ZEYS, E., 1898, Esclavage et guerre sainte, consultation adressée aux gens du Touat, extraits du *Bull. De la Réunion d'Etudes algériennes*, Paris : Marchal et Billard.